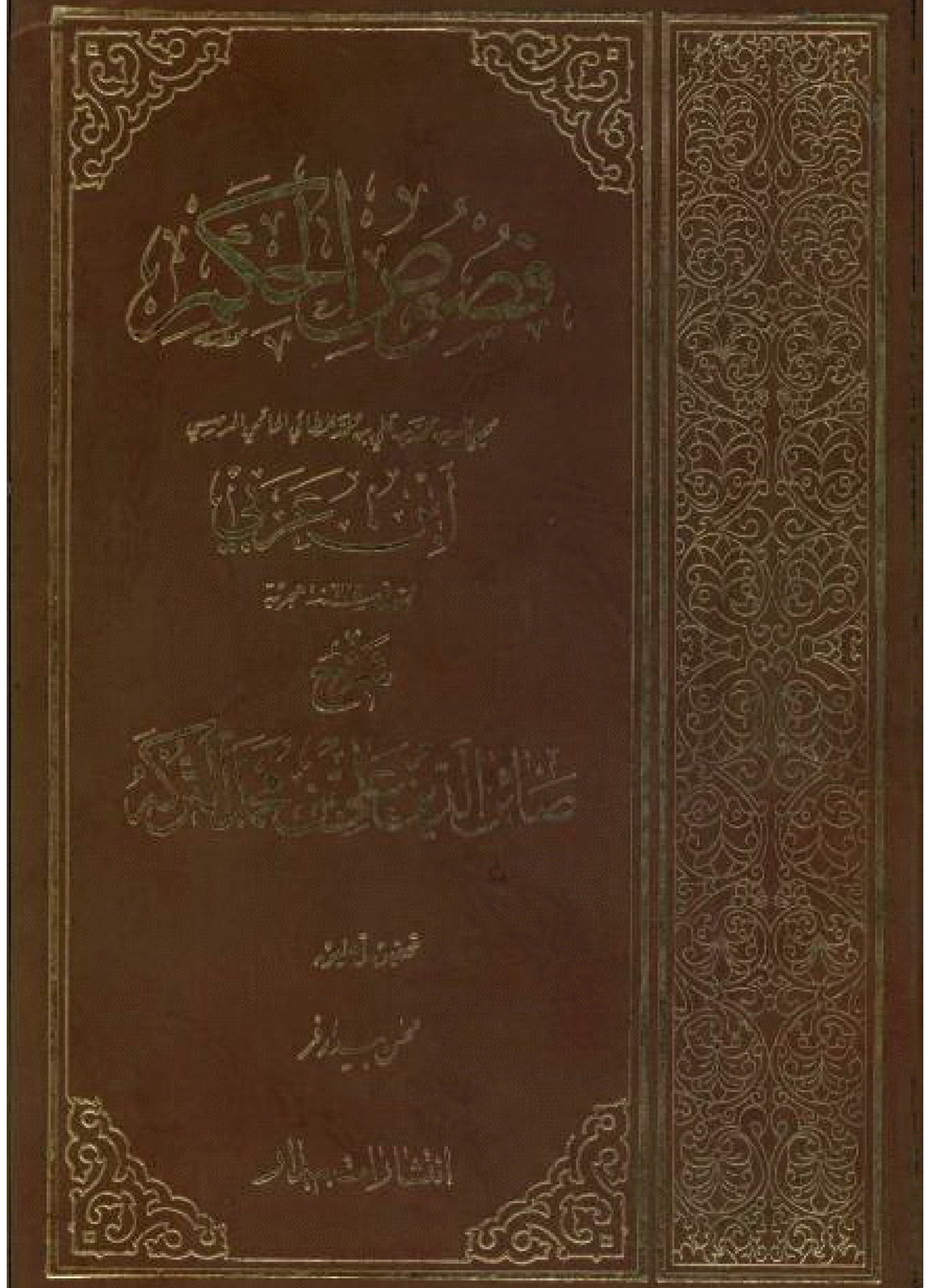
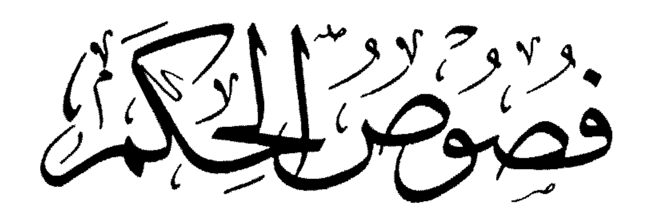
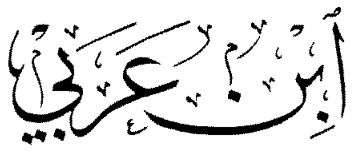
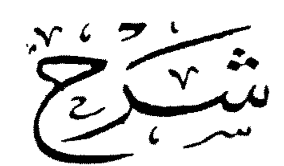

فصوص الحكم
ابن عربي
شرح
صائن الدين علي بن محمد تركه
محسن بيدارفر
انتشارات بيدار



محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي



المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية



صائن الدين علي بن محمد التركة

تحقيق وتعليق

محسن بيدارفر

الجزء الثاني

انتشارات بيدار

تركه اصفهاني ، علي بن محمد ، ٧٧٠-٨٣٥ ق .
شرح فصوص الحكم [محيي الدين ابن عربي]/ الشارح صائن الدين علي بن محمد تركه ؛ المحقق محسن بيدارفر - قم : بيدار ، ١٣٧٨ ش .
٢ج .
ISBN 964 90800 5 8 (دوره)
ISBN 964 90800 7 4 (ج ٢)
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسى پيش از انتشار) .
عنوان روي جلد : فصوص الحكم .
عربي .
كتابنامه .
١ ابن عربي ، محمد بن علي ، ٥٦٠-٦٣٨ ق . فصوص الحكم - نقد وتفسير . ٢ عرفان - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٣ تصوف - متون قديمي تا قرن ١٤ . ٤ فلسفه اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤ .
الف ابن عربي ، محمد بن علي، ٥٦٠-٦٣٨ق . فصوص الحكم . شرح . ب بيدارفر ، محسن ، ١٣٢٢ - ، مصحح . ج عنوان . د عنوان : فصوص الحكم . شرح .
BP ٢٨٣/ ٢ الف ٦٠٢٢٤ف٢ ٢٩٧/٨٣
كتابخانه ملي ايران ٧٨-١٧٦٢م

الكتاب .... شرح فصوص الحكم
الماتن .... محيي الدين ابن عربي
الشارح .... صائن الدين علي بن محمد تركه
المحشي .... المولى علي بن جمشيد النوري
المحقق .... محسن بيدارفر
الناشر .... بيدار - قم - ✆ ٧٤٣٤٢٩
المطبعة .... أمير
التأريخ .... ١٣٧٨ ش ١٤٢٠ ق
الطبعة .... الأولى
عدد النسخ ١٠٠٠
الجزء .... الثاني
شابك............(دوره) ٨-٥-٩٠٨٠٠-٩٦٤
(ج ٢) ٤-٧-٩٠٨٠٠-٩٦٤



[١٥]

[فصّ حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة]

[وجه تسمية الفصّ]

إنّما اختصّت الكلمة العيسويّة بين الأنبياء كلّها بالحكمة النبويّة لما قد اطّلعت عليه أولا من أن النبوّة - التي هي الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وأفعاله و أحكامها كلها - مبنى أمرها على الوجود الكلاميّ ، ومنشأ ظهورها من النقطة النطقيـة التي بها ينطبق قوسا البطون و الظهور ، و يتمّ الكمال الوجوديّ بالشهوديّ ، والظهوريّ بالشعوريّ .

ثمّ إنّ **الكلمة العيسويّة** هي التي تفرّدت بين الكلمات بمظهرية هذه المرتبة من الوجود استقلالا ، بدون تعلّم ولا تعمّل اكتساب وتدبّر - دون غيرها من الأنبياء - فهي التي تُظهر هذه المرتبة لذاتها ، ولذلك ترى أول أثر يترتّب على شخصه الكماليّ هو هذه ، إذ تكلّم في بطن اُمّه بقوله :﴿ لا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [١٩/٢٤] وفي المهد بقوله :﴿ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ [١٩/٣٠] .

وهذا هو وجه المماثلة والمشابهة بينه وبين آدم ، علىما أفصح عنه قوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ ﴾ كلمة

كاملة ذات نطق وكلام -﴿ فَيَكُونُ ﴾ [٥٩/٣] فإنّ « ثمّ » يدل هاهنا على أنّ أمر ﴿ كن ﴾ إنما يتوجّه إلى مرتبة وراء خلق آدم ، مرتّبة عليه ، فعيسى مثل آدم في مصدرية الكلام الكماليّ ومظهريّة الكمال الكلاميّ بدون تعلّم من أحد ولا تطفّل على أحد ، فلذلك اختصّت بالنبوّة .

ومما يلوّح عليه أن في لفظة « النبوّية » جميع ما في الكلمة العيسويّة من الحروف ، إمّا بأعيانها ، أو ببيّناتها .

وبيّن أن ظهور الكلمة العيسويّة بمرتبة الإنبائيّة الكلاميّة - التي بها صحّت مماثلتها لآدم - ليس على ما عليه الطبيعة الجزئيّة البشريّة ، فإنّها ليست ظاهرة بها إلابعد تعلّم من الأبوين ، وزيادة تدبّروتعاون من القوى ، على استحصال تلك الملكة ، فليس لها في ذاتها إلا القابليّة لها فقط . و لذلك كان أُمّها من جزئيات هذه الطبيعة البشريّة ، والنفخ الجبرئيليّ فيها بمنزلة الأب .

[مبدء خلق عيسى عليه السلام]

فأشار إلى ذلك بضرب من التلطّف مستفهما عن ترديد على معنى منع الخلوّ - دون الجمع - قائلا :

(عن ماءمريم أوعن نفخ جبرين) * فإن الماء للين جوهره وكمال قبوله وانفعاله هوالأمّ ، والنفخ لقوّة فِعله وشدّة تأثيره هو الأب . على أن الماء هو الأُمّ مادّة ،كما أنّ « النفخ » « أب » في قاعدة العقد على ما يلوّحك عليه[1] بيّنات العدد منه ، إذا نسب إلى الأب بيّناته أو اسمه - تأمّل .

---

١) بينات النفخ [ون اا] ثمانية وخمسون ، وصورة العدد الدالة عليه (ح ن) وبينات الحرفين(اون) أي سبعة وخمسون وعندالعقد يصير(١٢) لأنا نجمع صورة السبعة وصورة الخمسة تصيراثنى عشر نجمعها تصير (٣) . وصورة بينات الأب [لف ا =] ااا وبعد الجمع والعقد يصير (٣) ـ هـ .

ثمّ إن ماء مريم بجوهريّته قابل لذلك ، كما أن نفخ جبرين بصورته الفعليّة فاعل له ، فلذلك ظهر الولد بجوهره * (في صورة البشرالموجودمن طين) كما أنّه بفعله في صورة الملك الموسوم بالجبرين ؛ وفي تبديل لامه بالنون إشارة إلى ما عليه في حالة النفخ ، أعني الصورة الإنسانية ، فإنّ النون من أمّهات موادّ ذلك الاسم[1] - كما لايخفى - فمتعلّق هذه الظروف كلها قوله :

(تكوّن الروح في ذات مطهّرة) * من آثار تلك الصورة وأفعالها الهيولانيّة المظلمة ، فإن أفعال عيسى ومبدأها - أعني الروح - من جبرين ، إذ تكوّن الروح عن النفخ ، كما أن صورة البشر من الماء ، على مايطلعك عليه تركيبه بترتيبه[2].

ثمّ إنّه قد حصل هاهنا صورة مزاجيّة اعتداليّة بين قاهرين قويّين : أحدهما تكوّن روحه في ذات غير قابلة للفساد ، والتغيّر والحدوث ، مطهّرة من ذلك الأوصاف ، يجذبه إلى العلو مستقر جلالها ومسرع عزّها وإطلاقها . والآخر تكوّن صورته * (من الطبيعة) التي لم تزل تفسد و تتغيّر (تدعوها) إلى السفل معدن كمالها المسمي (بسجّين) الحصروالقيد .

وبيّن أن المزاج المعتدل بين القوّتين المتقاومتين ، لابدّ وأن يكون لها بقاء بقدر قوّتهما وتكافئهما عند تحاذيهما ، واستقرارهما في الاعتدال

(لأجل ذلك قد طالت) للروح (إقامته) *

---

١) يعني اسم الإنسان .

٢) قوله : تركيبه بترتيبه ـ يعني أن النشر فيه على ترتيب اللف . فقوله :« عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين » لفّ ، قوله :« في صورة البشر الموجود من طين تكون الروح في ذات مطهرة » بمنزلة النشر على ترتيب اللف ـ نوري .

في تلك الذات ومكثه * (فيها ، فزاد) مقدار إقامته ، (على ألف) و هو أنهى درجات مراتب المقدار وأطولها من السَنة التي هي أنهى درجات مراتب الزمان وأطولها (بتعيين) مقداريّ عددا وزمانا .

وذلك الاعتدال فيه لقوّة أمر الروح ، حيث لم ينقهر من حكم الطبيعة مع أنه متنزّل في مرتبتها ، ظاهر بحكمها ، كما انقهر غيره من الكلمات[1].

ووجه اختصاص روحه بتلك القوّة أنّه :

(روح من الله لامن غيره فلذا * أحيا الموات) إحياء إعادة (وأنشأ الطير من طين)

إنشاء بدء . فتحقّق بالمبدئيّة والمعيديّة .

(حتّى يصحّ له من ربّه نسب * به يؤثّر في العالي)

من المتروّحين المتجرّدين (وفي الدون)

من المتركبين المتدنسين لماعرفت أنه بصورته الاعتداليّة الجمعيّة محيط بالطرفين وجودا ، فإنّه بصورته الجسميّة التي هي نهاية المراتب الوجوديّة باقية في الجسم الكلّ ، مؤثّرفي صورهم الوجوديّة ،كما أنّ محمّدابصورته الكلاميّة التي [الف/٢٨٧] هي غاية الكلّ ، باق مؤثّر في كمالهم الشهوديّ . وبيّن أن الإحاطة المذكورة إنما يتصوّر بمظهريّة الجمعيّة الإلهيّة ، وذلك إنما يتمّ بطهارة كمال قابليّته ، المطهّر بطرفيه الروحانيّ والجسمانيّ عن التدنّس والتغيّر ، حتّى يصحّ منهما المزاج الاعتداليّ المثليّ ، وإليه أشار بقوله :

---

١) راجع شرحي الكاشاني والقيصري حول شرح هذه الأبيات .

(الله طهّره جسما و نزّهه * روحا وصيّره مثلا بتكوين)

وقد نبهت على وجه مماثلته بآدم ، وهذا وجه مماثلته للحقّ ، وهو الظهور بالإبداء والإعادة فعلا ، والتطهير والتنزيه ذاتا وصفة .

[الروح مبدء الحياة]

وبيّن أن موضوع البحث في الحكمة النبويّة - على ماعرفت - إنماهوتحقيق أمرالكلام ، والكشف عن أصل مادته التي هي الحياة ، ومبدء صورته التي هي الصوت ، و بيان أنّ ذلك قد يتمّ أمره على غير المنهج المعتاد من التوالد و التناسل الطبيعيّ ، بل بضرب من الامتزاج الروحيّ بالموادّ العنصريّة ، فلذلك قدّم قصّة **السامريّ** قائلا :

(اعلم أن من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئا) أي لاتقع على أرض من أراضي القوابل وتطأها (إلا حيّ ذلك الشيء) بقوّة قبوله (وسرت الحياة فيه) بحسب تلك القوّة التي لها نباتيّة أوحيوانيّة - على اختلاف طبقاتها - (ولهذا قبضَ السامريُّ قبضة من **أثر الرسول** الذي هو جبرئيل ، وهو الروح) .

[العقل الأول في اعتباراته المختلفة]

فإنّك قدعرفت في المقدّمة أن **للعقل الأول** أسماء بحسب طريان الاعتبارات المتخالفة له ، و ظهور سلطانها عليه ، فإنّه باعتبار التدوين و التسطيريسمّى **بالقلم** ، وباعتبارالتصرّف والتصريف يسمّى **بالروح**[1] ، وباعتبار

---

١) وبروح القدس الأعلى أيضا ،كما أن جبرئيل يسمى بروح القدس الأدنى . وروح القدس ☜

ضبطه وإحصائه الأسماء والرقائق الوجودية يسمى **بالعقل** ، هذه أسمائه في مرتبته . ثمّ إذا تنزّل في عوالم الحجب فباعتبار وساطته ورسالته في إنزال أُصول الصور الكلاميّة على الإنسان الكامل يسمي **بجبرئيل** ، كما أن العقل الأخير المسمى **بالعقل الفعّال** باعتبار وساطته في إحداث الصور الحرفيّة و إسماعها يسمى **بإسماعيل**[1] .

وما قيل[2] : «إنّ جبرئيل عند العرفاء هو ما يختصّ أمر سلطنته بالفلك

☞ الأعلى هوالمحمدية البيضاء والمحمدية المطلقة التي هي سرّ الله ونوره الساري في السماوات العلى والأرضين السفلى ، مرتبتها فوق مرتبتها البيضاوية ، وتلك المرتبة الفائقة هي حقيقة حقائق الأشياء كلها ، وهي الوحدة الحقة التي تصورت بصور حقائق الأشياء ورقائقها ، وهي ملاك الوحدة في الكثرة ، ومنزلة هذه الوحدة الحقة الإضافية من الوحدة الحقة الحقيقية التي هي مرتبة حضرة كنه الأحدية الإلهية منزلة الظل من الحقيقة ، ومنزلة الوجه من الكنه ، و إليه ينظر قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [٢٨/٨٨] وقال أئمة أهل البيت عليهم السلام : « نحن الوجه الذي يبقى بعد فناء الأشياء كلها » هو النور المحمدي الذي منزلته من حضرة الذات الأقدس منزلة التعرف والتجلي والظهور ، ومنزلة الكشف - كل باعتبار - ولما كان منزلة النور المحمدي من حضرة الذات منزلة الصورة والظل والمثل والمثال ، قال جل من قائل : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٤٢/١١] ، وبسريانه الاتحادي الذي يكون ذلك النور بسببه في كل شيء بحسبه ، قال عزّمن قائل : ﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ في ذيل قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ - نوري .

---

١) قال الجندي (شرح الفصوص ٤٩٨) : وجبرئيل هوالروح الكليّ المسلط على عالم العناصر كلها ، وسلطانه ومقامه سدرة المنتهى ، وليس كما يزعم الفلاسفة أنه العقل الفعال - يعنون روح فلك القمر - فإن روحانية فلك القمر هو إسماعيل ، وليس بإسماعيل النبيّ ، بل هوملك مسلّط على عالم الكون والفساد ، وهو من أتباع جبرئيل عليه السلام ، وليس لإسماعيل حكم فيما فوق فلك القمر ، ولا لجبرئيل فيمافوق السدرة ، وحكمه على السماوات السبع وماتحتها من الأسطقسات والمواليد .

٢) هذا المعنى ظاهر كلمات الجندي والكاشاني والقيصري .

السابع وما دونه » ، فهو غير ما علم من تصفّح كلام الشيخ ، فإنّه قد صرّح في كتاب **عقلة المستوفز**[١]: أنّ فلك البروج - الذي هو الفلك الأطلس عنده - فيه خلق عالم المثل الإنسانية والحجب الجسدانيّة ، وفي هذا الفلك مقام جبرئيل ، و إليه ينتهي علم علماء الرصد لايجاوزه أصلا - هذا كلامه .

ثمّ هاهنا **تلويح** وهو أنك قد عرفت ما في (ال) من الإحاطة بتمام الكلام ، « فجبرال »- بحسب الاشتقاق الكبير - الذي هو المعوّل عليه عند كبار المحققين - يدل على أنّه « الجائي برأي ال » كما أن « اسمعيل » يدل على أنّه المصدر «لاسماع ال» . وبيّن أن (ال) هوالكلام الجامع بين المقطّع والمركّب ، والصورة الحائزة للجمع والتفرقة والفرقان القرآن . و من تفطّن لهذا الأصل عرف كثيرا من الدقائق ، منها وجه التمييزبين القرآن المنزل السماويّ والحديث القدسيّ النبويّ .

[السامريّ وخوار عجله]

(وكان السامريّ) لملازمته سدّة النبوّة مقتبسا من مشكاة حكمها الأنوار العلميّة (عالما بهذا الأمر)- وهو أن الحياة تترتّب على مواطئة الروح حيثما وطئ - (فلما عرف أنّه جبرئيل ، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطئ عليه ، فقبض قبضة من أثرالرسول - بالضاد أو بالصاد ، أي بملئ يده ، أو بأطراف أصابعه - فنبذها بالعجل[٢]، فخار العجلُ) لأنّه أثر الحياة في صورة العجل وغاية مايترتّب على إقامة بنيته . فإنّ الصورة الفصليّة للنوع هي الغاية الكماليّة

---

١) راجع عقلة المستوفز : باب فلك البروج ، ص ٦٠ .

٢) عفيفي : في العجل .

التي بهايصير ذلك النوع بالفعل . ومبدء تخالف تلك الصورة هي المادّة الأُميّة المسماة بالجنس ، فإنّها تختلف بحسب اختلاف تلك المادّة .

(إذ صوت البقر إنما هو خُوار ، ولو) أنّ السامريّ (أقامه صورة أُخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة) ضرورة ترتّب ذلك على تركيب هيئتـه وصورة حياتـه ، التي هي المـادّة الجنسيّـة (كالرغاء للإبل ، والثواج للكباش ، والثغاء[1] للشياة ، والصوت للإنسان) ممّن كان له صورة هذا النوع (أو النطق) ممّن له الإدراك منهم والنظر في الأُمورالعقليّة (أو الكلام) لمن له الكمال الإنساني .

وقد راعى المراتب الثلاث ، أعني أصل القابليّة وكمالها ، والواسطة بينهما في المادّة والصورة . فتكملت المراتب الست[2] بذلك - فلا تغفل .

* * *

وإذ قدعرفت أنّ الحياة - التي هي إمام أئمة الأسماء الإلهيّة - قد تسري في المواد الهيولانيّة لمواطئة الروح لها ، ويجعلها ذا صورة كماليّة وجمعيّة كليّة يصلح لأن تكون مصدرا للقوى الطبيعيّة والإدراكات الكليّة بحسب قوّة قبولها وقربها للاعتدال الجمعي الوحداني ، (فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى « لاهوتا » ، والناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروح) في الظهور . وإن كان الروح مقوّم ما حلّ فيه في الوجود ووطئ عليه ، كما حقّق ذلك في المادّة الهيولانيّة مع الصور الجسمانيّة بلسان النظر .

---

١) عفيفي : واليعار .

٢) يعني في باب الإنسان بخصوصه مادة وصورة . فلا تغفل ـ نوري.

و « اللاهوت » فَعلوت من لاه ، يليه : إذا تستّر . و« الناسوت » من ناس ، ينوس : إذا تذبذب وظهر بفعله . وأنت عرفت أنّ المادّة الأُميّة هي المحتجبة بالصورة الكماليّة الظاهرة بالأثر، على ما عرفت في مراتب الصوت مادّةً وصورةً .

ومما **يلوّح** على ذلك أن ما يختصّ به الأوّل[1] - يعني اللام والهاء - فضله هو الدالّ على الأمّ ، كما أنّ ما يختصّ به الثاني - وهوالسين والنون - على الصورة الشاخصة . يقال : سننته سنّا : إذا صوّرته .

[كيفية النفخ في مريم عليها السلام]

(فسمّي الناسوت)- مثل عيسى مثلا -(روحا بما قام به) أي لقيام الروح به وظهور أحكامه منه بلا تلبّس وتشوّب . فكأنّه هو ، كما قيل[2]:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر * فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمرٌ ، ولا قدحٌ * وكأنما قدحٌ ، ولا خمرٌ

(فلما تمثّل الروح الأمين - الذي هوجبرئيل - لمريم عليها السلام بشرا سويّا) أي معتدلا سنّا وخِلقة ، فإنّ من شأن الأعلى أن يقدرعلى تصوّره بصورة الأنزل كيفما شاء ، فلمّا رأت تلك الصورة بشبابها وحسنها ، لاعتدالها سنّا وخِلقة (تخيّلت أنّه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعيّة منها) ضرورة انضباط تلك الصورة البشريّة في متخيّلتها عند الاستعاذة ، (ليخلصها

---

١) يعني من الأول والثاني : اللاهوت والناسوت . ويتميّز اللاهوت عن الناسوت باشتماله على اللام والهاء ، وتشتمل اللام والهاء على الأم ،كما يتميز الناسوت باشتماله على النون والسين .

٢) الشعر منسوب إلى الصاحب ابن العباد .

الله منه ، لما تعلم أن ذلك مما لايجوز ، فحصل لها حضور تامّ[١]) صورة ومعنى (مع الله) وذلك الحضور (هوالروح المعنويّ) لعيسى ، ومن هنا يقال له : « روح الله » فاللام لام العهد .

(فلو نفخ فيها) جبرئيل (في ذلك الوقت) - يعني عند حضورها - (على هذه الحالة) - وهي حالة توحّشها و انقباضها من الصورة البشريّة - (لخرج عيسى لا يطيقه أحد ، لشكاسة خُلقه) -أي لصعوبة خُلقه وعبوسه - (لحال أُمّه) وسرايتها في الولد - لما مهّد آنفا من ترتّب الصورة الكماليّة الفصليّة على المادّة الأُميّة الجنسيّة -(فلما ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ ﴾ جئتُ ﴿ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾ [١٩/١٩] انبسطت عن ذلك القبض) برفعه حجب الوحشة ، وبسطه معهابساط التكلّم والخطاب ، بماينبئ عن رقيقة نسبته إليها ، مبشّرا إيّاها بأنّه مرسَل إليها من عند ربّها ، (وانشرح صدرُها) ببشارة مثل ذلك الغلام ، لأنّها قد بُشّرت قبل هذا به[٢]. فلمّا رأت الآثار متطابقة انشرحت بذلك (فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى) . إذ قدكان جبرئيل رسولا مبلّغ ما يظهر به الروح المعنوي الحاصل من حضورها مع الله ؛ (فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم . كما ينقل الرسولُ كلام الله لأُمّته) **والكلام** هو الذي يظهر به الروح المعنويّ الحاصل من حضور كل من الأُم مع الله - فلا تغفل .

* * *

١) قال القيصري : وفي بعض النسخ :« فحصّل لها حضورا تامّا » من التحصيل ، أي حصّل جبرئيل لمريم عليهما السلام الحضور التام .

٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ إذ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾ [٤٥/٣]

وفي لفظة «عي سا»[١] ما يلوّح على تحقيق هذا المعنى عند التفصيل والتمييز .

ثمّ أنه علم من هذا الكلام أن عيسى - من حيث صورته الوجوديّة المعبّر عن ظاهرها بالكلمة ، وعن باطنها بالروح - من الله ، وجبرئيل من حيث صورته الوجوديّة ناقل له فقط . (و) الذي يدلّ عليه (هو قوله : ﴿ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ ﴾) [١٧١/٤] .

[خلق عيسى من ماء محقق وماء متوهّم]

ثمّ إنّ النفخ الجبرئيلي له حيثيّتان : إحداهما جهة حمله كلمة الله ونقله إيّاها إلى مريم ، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الوجوديّة الملَكيّة . و الأُخرى جهة بخاريّته وسراية رطوبته منها في مريم، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الكونيّة [٢]، وهذه الجهة [٣] هي المشار إليها في نظمه المصدّر به الفصّ وإليه أشار بقوله (فسرَت الشهوةُ في مريم) بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتداليّة البشريّة تمثّلا عند انبساطها ، (فخلق جسم عيسى من ماء محقّق من مريم وماء متوهّم من جبرئيل ، سرى في رطوبة ذلك النفخ)سريان الشهوة في مريم بالنفخ

---

١) لعله يعني أن « عي » صيغة خاطب بها مريم ، من « وعي ، يعي » والسين قلب الإنسان ولبه وروحه ، ومنزلة روح الله من مريم منزلة روحها الذي حيّيت به ـ نوري .
ولعل الأظهر أن الشارح يشير إلى وجود حروف الإنسان في « سا » وبينات « عي » .

٢) أي صورة النفخة ، إذ النفخة الملكوتية في محلها الكوني يلزمها من جهة المحل التلون والانصباغ بالصبغ الكياني ، ومن هنا يصير رطبة بالرطوبة المحققة ، مختلطة بالرطوبة المتوهمة ، فيتكوّن من المجموع صورة الولد ، و يتمثل و يتجسد جسما برزخيا بين الملكوتية والكيانية . ولولا الرطوبة الكيانية لما أمكن أن ينصلح لاحساس كل ذي حسّ من عالمنا هذا . ـ هذا ـ ولكن كلام الشارح في الجواب عن الإشكال [..] - عنه - نوري .

٣) يعني قوله : « عن ماء مريم » في ذلك النظم المصدر ـ نوري.

فإنّ للوهم سلطانا في أمرالشهوة وسائر ما به يعمل القوى الفعليّة في الإنسان .

وذلك لأنّ **الوهم** في المملكة الإنسانيّة بيده إطلاق ديوان التحريك وتحت أمره عمّال قضايا الفعل والتأثير ، ولذلك ترى الوهم يوثّر في الذائقة - عند تخيّل الحموضة أورؤيتها وتذكّر ما يتبع ذوقها - مثل مايتبعه في الوجود العينيّ . ومن ثمّة كثيرا مّا تتحرك به الشهوة ويستفرغ منه المني ، وذلك إنما يكون عند وجود محلّ يقبل ذلك ، كحالة انبساط مريم عند رؤية الصورة البشريّة الاعتداليّة متوجّهة إليها لأن يسرى فيها الشهوة ، وكحال النفخ في الجسم الحيوان[1]، لسريان الماء فيه .

(لأنّ النفخ من الجسم الحيوانيّ رطب ، لما فيه من ركن الماء ، فتكوّن[2] جسم عيسى من ماء متوهّم وماء محقّق) .

فلئن قيل : إنما يكون الماء متوهّما إذا لم يكن له صورة في العين ، وحيث بيّن أن النفخ من الجسم الرطب الحيوانيّ مشتمل على ركن الماء بالفعل كيف يكون متوهّما ؟

قلنا : إنّ الماء وإن كان له وجود عينيّ وصورة مشخّصة في النفخ المذكور، ولكن من حيث أنّه يصلح لأن يكون مبدأ لتكوّن جسم إنسانيّ هومعنى جزئيّ إنما يدركه الوهم ، بل الوهم هو الذي حصّل للماء المذكور ذلك المعنى - على ما لايخفى .

---

١) كذا .
٢) عفيفي : فتكون .

فهذا الوهم من مريم ، لا من جبرئيل - كما توهّمه البعض[1] بأنّه سلطان العناصر- لأنه لوكان كذلك جعل بسلطنته ذلك الماء محقّقا لا متوهّما ، كيف - ولا يطلق على الملك التوهُّم إلا بضرب من التمحّل .

[صورة عيسى عليه السلام]

(وخرج علىصورة البشرمن أجل أُمّه ، ومن أجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر ، حتى لايقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلاعلى الحكم المعتاد) وهو أن يكون من الأبوين ، من ذلك النوع ، وعلى صورته الطبيعيّة ؛ إذ لو لم يتمثّل جبرئيل في صورة البشر لما كان التكوين على الحكم المعتاد ، وذلك لأن التكوين والإيجاد هو الظهور من المكوّن بصورة الأثر ، فلابدّ للفاعل من أن يتصوّر بصورة ما أراد مفعوله عليها ، حتّى يتمّ التصوّر بصورته ، فلذلك تمثّل جبرئيل بصورة البشرلأجل ذلك الحكم المعتاد والوجوب العادي . ولذلك أيضا ورد[2]: « إن الله تعالى يتجلّى في الصورة الإنسانية عند تخميره طينة آدم » .

ولابدّ هاهنا من أن يكون مفعوله - وهو جسم عيسى - على الصورة المذكورة من التشكّل بالشكل المعهود من تلك الأفراد ، لئلاّ يتنفّر منه طباع المستكملين من بني نوعه فيفوت الغاية المطلوبة من الإنباء والإرسال ، وذلك لأنّ تخالف الصوربالشخص تقتضي التوحّش ،كما أنّ توافقهاتوجب المؤانسة .

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني (ص٢١) : الماء المتوهم جاز أن يكون من توهمها أن الولد لايكون إلا من ماء الرجل ، فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها ؛ وأن يكون من جهة جبرئيل ، لأنه سلطان العناصر ، يقدر أن يجري من نفسه الرحماني روح الماء في النفخ ، فيحصله ماء .

٢) لم أعثر عليه .

[رمز إحياء الموتى بيد عيسى عليه السلام]

(فخرج عيسى يحيي الموتى لأنّه روح إلهي) كما سبق بيانه من أنّ معنوية تلك الكلمة وروحها إنّما حصّل [كذا] من الحضور الذي حصل لمريم مع الله بجمعية منها تامّة عند رؤيتها الصورة البشريّة الاعتداليّة في أيّام انتباذها من القوم مكانا شرقيا ، أعني أيّام نقائها من الحيض ، فإنّ فيها مزيد هيجان لشهوة النسوان ، وزمان وقوعها في مكان يشرق فيها نيّر الإظهار والإشعار .

ثمّ إن أمر التوهّم والتحقّق - الذين في أصل خلقة الكلمة العيسويّة - لهما دخل في سائر أحكامها . ولذلك قال :(وكان **الإحياء لله** ، والنفخ لعيسى) في صورة إحياء عيسى الموتى (كما كان **النفخ لجبرئيل** والكلمة لله) في صورة تكوين عيسى (فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محقّقا من [الف/٢٨٨] حيث ما ظهر عن نفخه ، كما ظهر هو عن صورة أُمّه ، وكان إحياؤه أيضا متوهّما أنّه منه ، وإنّما كان لله) وفي بعض النسخ[1]: « وإنما كان من الله » وهو أظهر .

(فجمع) الإحياء المحقق والمتوهّم (لحقيقته[2] التي خلق عليها - كما قلنا : إنّه مخلوق من ماء متوهّم ، وماء محقّق - نسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه ، وبطريق التوهّم من وجه) .

وقد سرى هذان الوجهان في جملة أوضاعه وأحواله إلى أن سرى فيما أُنزل من القرآن المجيد في قصّته عليه السلام (فقيل فيه من طريق التحقيق : « يحيي الموتى»

---

١) ذكره الكاشاني : ص ٢١٢ .

٢) عفيفي : بحقيقته .

وقيل فيه من طريق التوهّم :« فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »[1] فالعامل في المجرور«يكون») أي يكون طيرا باذن الله ؛ أي كونه و وجوده بإذن الله على ما عليه الأمر في نفسه .

[تعلق الإذن بتكوّن الطائر أو بالنفخ ؟]

فيكون طائرا صورة ومعنى . لأن الأمر فيه حينئذ تنزّل على مدارجه المقدّرة من المراتب الاستيداعية والاستقرارية ، والموجب لذلك الكون إذًا الله ، لا نفخ عيسى ؛ فنسبة تكوّنه إليه من طريق التوهّم .

هذا على تقدير أن يكون العامل في المجرور «يكون»(لا « ينفخ ») .

(ويحتمل أن يكون العامل فيه « ينفخ ») و حينئذ يكون الطائر من النافخ بإذن الله ، إذ الإذن في عرف التحقيق نفاذ الأمر. فإذا كان الطائر من النافخ بنفاذ أمر الله فيه ، يكون من عيسى وهو روح الله . فيكون الأمر في تكوّن الطائر على هذا التقدير على غير مدارجه المقدّرة ، لا استيداعية منها ولا استقرارية . بل على معارجه الجعليّة ومرابطه المزاجيّة التوليديّة .

وأنت عرفت أن أمر التكوين والتوليد لابدّ وأن يكون على الحكم المعتاد ، وهو أن يكون تولّد كل فرد من أبويه النوعي -كما عرفت في قضية تمثّل جبرئيل في صورة البشر - فلابدّ وأن يكون الاشتراك بتمام الحقيقة بين الوالدين و ولده وبين المكوّن والمتكوّن . وإذ لم يكن الاشتراك هاهنا بين عيسى وما تكوّن من

---

١) ﴿ وَ رَسُولا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِن رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَ أُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَ أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [٣/٤٩] .

نفخه إلا في معنى الجسميّة والاحساس - الذي هو حقيقة الحيوان - صرّح بذلك إفصاحا بما مهّد أولا ، وإشعارا بما ينبئ عن الوجه المحقّق ثانيا في قوله : (فيكون طائرا من حيث صورته الجسميّة الحسيّة) .

أمّا الأول فظاهر مما مرّ . وأما الثاني فلأن تكوّن الطير من حيث أنّه من عيسى محقّق ، ضرورة أنه ترتّب على نفخه بإذن الله ، فهو منه على طريق التحقيق ، كما أن إحياء الموتى على ما صرّح به من الحيثيّة المذكورة من عيسى على طريق التحقيق .

وإذا تقرّر هذا الموضع هكذا لدى المتفطّن لا يخفى حينئذ عليه وهْنُ ما قيل في توجيهه[1] من أنّه : طير من حيث الجسميّة والحسّ ، لا بالحقيقة ، فإنّه لا حقيقة له وراء ذلك . فظهر أنّه الوجه المحقّق من الوجهين .

لايقال : الكون والإحياء المحقّق إنما هو من الله ؟

لأنّا نقول : الكلام فيما نسب إلى عيسى : إنّ له وجهين تحقيقيّ وتوهّميّ ، (وكذلك) جميع ما ينسب إليه من خوارق العادات له هذان الوجهان ، كقوله : (﴿ تُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ ﴾ [٥/١١٠] وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله) ممايتعلّق بالكون والوجود (أو[2] إذن الكناية) وذلك فيمايتعلّق بأحوال الوجود وأحكامه ، كما (في مثل قوله) :﴿ وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ (بِإِذْنِي ﴾

---

١) القائل الكاشاني (ص ٢١٢) ، وقد اعترض عليه القيصري أيضا حيث قال (٨٥٩):« وفيه نظر لأن المخلوق الطير بالحقيقة - وهو الخفاش - لاصورة الطير ، وليس جعل الصورة مجردة عن روحه مما يعدّ من المعجزات » .

٢) عفيفي : و .

[١١٠/٥] و) قوله :﴿ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا (بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾) [٤٩/٣] على طريقة اللفّ والنشر .

(وإذا تعلّق المجرور [بـ] ينفخ فيكون النافخ مأذونا له في النفخ ، ويكون الطائر عن النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخا لاعن الإذن[١]، فيكون التكوّن[٢] للطائرطائرا بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك « يكون » ، فلولا أنّ في الأمر توهّما) كما في الثاني (وتحقّقا) كما في الأول (ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين ، بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسويّة تعطي ذلك .

[ماظهر من عيسى من جهة انتسابه إلى مريم ونفخ جبرئيل عليه السلام]

إنّ سائر ما يظهر من عيسى من جلائل الأحوال وكرائم الأخلاق كلّها ، إمّا أن يكون محقّقا من جهة مريم - من الأوصاف العبديّة الخلقيّة - وإمّا مقدّرامن جهة جبرئيل وروحانيّته المعنويّة من الله من الأوصاف الإلهيّة ؛(و) من ذلك أنه (خرج عيسى من التواضع ، إلى أن شرع لأُمّته أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وأنّ أحدهم إذا لُطِم في خدّه وضع الخدّ الآخر لمن لطَمه)- أي لايكون في صدد الانتقام (ولايرتفع عليه ، ولايطلب القصاصَ منه - هذا له من جهة أُمّه ، إذ المرأة لها السفل ، فلها التواضع ، لأنها تحت الرجل حُكما) أي من حيث المرتبة والشرف ، ولذلك ترى نصيبَه ضِعف نصيبها في قوله : ﴿ وَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ [١١/٤] وشهادة اثنين منها

١) ضرورة أن قوله بإذن الله لاتعلق له بالنفخ حينئذ - هـ .
٢) عفيفي : التكوين .

بشهادة واحد منه ،(وحسّا) أي من حيث الوجود واقتضاء أصل الطبيعة ، و وضع الجزية صورة التحتيّة الحكمية ، كما أنّ احتمال اللطم صورة التحتيّة الحستية ، هذا ما له من جهة أُمّه .

وفيه **تلويح** أنّ الأوضاع المشروعة لأُمّته ما له من جهة أُمّه .

(وماكان فيه من قوّة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلام في صورة البشر) . وأنت عرفت أن من شأن الحكم الإلهي واقتضاء الوجوب ظهورالأثر بصورة مؤثّره ، وتكوّن الولد على هيئة والده ، ولذلك لما أتى جبرئيل عند النفخ بصورة البشر(فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر، ولو لم يأت جبرئيل بصورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة - من حيوان أو نبات أوجماد - لكان عيسى لايحيي الموتى إلا حين يتلبّس بتلك الصورة ويظهر فيها ، ولو أتى جبرئيل بصورته النوريّة الخارجة عن العناصر والأركان) لا الطبيعة (إذ لا تخرج عن طبيعتها [١])- فإنّ الكل داخل تحت الطبيعة بما عرفت من قبل -(لكان عيسى لا يحيي الموتى إلاّ حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النوريّة) التي عليها الفاعل للإحياء - بناء على الأصل السابق -(لا العنصريّة مع الصورة البشريّة من جهة أُمّه) أي لايمكن له الإحياء في الصورة العنصريّة التي مع الصورة البشريّة من جهة أُمّه ، التي هي طرف القابل ، فإنّه في القبول يتبعها .

ومن ثمّة ترى عيسى عند قبوله الأحكام المنزلة بالأوضاع المشروعة إنّمايقبل منها مايتعلّق بالانقياد والإذعان كما سبق بيانه آنفا . وأمّا في الفعل - مثل

---

١) عفيفي : إذ لايخرج عن طبيعته .

الإحياء وإظهار المعجزة - فلا يمكن له ذلك إلا بأن يتأتى الفاعل .

وفي بعض النسخ : « من الصورة البشريّة » وهو أظهر .

وملخّص الكلام أنّه لولم يكن الإحياء منه في صورته العنصريّة التي مع الصورة البشريّة المستحصلة من أمّه لوقعت الحيرة حينئذ . (فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى : هو) من حيث إحيائه الموتى ،(لاهو) من حيث أنّه عيسى . لتبائن الصورتين حينئذ في مداركهم (وتقع الحيرة في النظر) الحسّي (إليه ، كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري ، أذ رأى شخصا بشريّا من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهيّة) التي لايمكن ذلك بنوع من الصناعات العمليّة و**الأعمال الطلسميّة** . فإنّ غاية ما تكلّموا عليها تهيّؤ مادّة قابلة وتركيب أركان معيّنة ، بمقادير متّزنة بالميزان الذي عندهم ، حتى يفاض عليها نفس من العبد ؛ لا إحياء البدن الميت ؛ فإن ذلك مما لا كلام لهم و لغيرهم عليه أصلا ، سيّما إذا كان (إحياء النطق)- أي إحياء ناطق من الحيوان -(لاإحياء الحيوان) فقط على ما هوالمتبادر إلى الأذهان من إحياء الموتى ، فإنّه ليس من الخصائص الإلهيّة في شيء . إذ عند ورود التعفينات و إيرادها على الجيف الموتى لابدّ من حصول الحيوانات منها وتولدها فيها .

ويمكن أن يحمل إحياء النطق على الإحياء بالكلام والخطاب أو الدعاء منه - كما قيل[1] إنّه ورد كذلك - لولا وقوعه في مقابلة قوله : « لاإحياء

---

١) يظهر أنه إشارة إلى ماقاله الكاشاني (٢١٤) : « يعني إحياء بالنطق والدعاء ، فكان يقول : قم حيّا بإذن الله ؛ أو : باسم الله ؛ أو : بالله . فيحيا ويجيبه فيما كلمه به ويقول : « لبّيك » إذا دعاه . لا إحياء الحيوان الذي يمشي ويأكل ويبقى حيّا مدّة - على ماروي في قصّته أنّه أحيا سام بن نوح ، فشهد بنبوته ، ثمّ رجع إلى حالته » .

الحيوان» فاستشعارذلك منه على سبيل الإيماء وضرب من الإيهام والإشارة ، لا منطوق اللفظ وفحوى العبارة .

[لميّة الاعتقاد بالإلهيّة في عيسى ﷺ]

هذا إذا ثبت ورود ذلك ، و إلا فلا حاجة إليه ، فإن إحياء الموتى مطلقا من الخصائص الإلهيّة ، ولذلك (بقي الناظرحائرا ، إذيرى الصورة) بالصورة (بشرا ، بالأثر إلها [1]) فإنّها من الخصائص الإلهيّة ، كما تقرّر عند أهل النظر أنّ وجود الخاصّة يستلزم وجود صاحبها ، فلابدّ وأن يكون الناظر حائرا عند رؤيته ذلك .

(فأدّى بعضهم فيه) ذلك النظر (إلى القول بالحلول) لما هم عليه أبدا في أصل ذوقهم ومشربهم من ثنويّة العلّة والمعلول ، فإنّهم ما خلعوا قطّ نعلي تعدّد المتقابلين ، مع توجّههم وقصدهم على مطايا النيّات بلوغ طُوى التنزيه المقدّس عن التثنّي والتغائر . ولذلك ذهبوا إلى القول بالحالّ والمحل ، (وأنّه هوالله بما أحيا [2] الموتى ، ولذلك نُسبوا إلى الكفر- وهوالستر- لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشريّة عيسى ، فقال : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) [١٧/٥] (فجمعوا بين الخطأ والكفرفي تمام الكلام كلّه ، لأنّه) - أي الكفرالمنصوص عليه في الآية - (لابقولهم :« هوالله ») أي المسيح . لأنّ مؤدّى قولهم أنّ المسيح من حيث هوّيته الله - وفي عبارته هذه إشارة إليه - ولا شكّ في صدقه ،(ولا بقولهم :﴿ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) فإنّ المسيح

---

١) عفيفي بالأثر الإلهي .

٢) عفيفي : أحيا به .

من حيث الصورة ابن مريم بلا شكّ ؛ بل بالجمع بينهما ، فإنّهم به ستروا الله بصورة بشريّة عيسى .

ثمّ إنّه لما بيّن أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر في قولهم هذا ، وقد بيّن وجه كفرهم فيه ، شرع في تبيين خطأهم بقوله : (فعدلوا بالتضمين) - أي بسبب جعلهم الحقّ في ضمن المسيح حالاً فيه - (من الله - من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشريّة بقولهم :﴿ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾) فإنّك قد عرفت في مطلع الفصّ هذا أنّ محل الروح عندهم يسمّى بالناسوت .

(وهو ابن مريم بلاشكّ) وإن ظهرمن هذا أيضا كفرهم ، ولكن الغرض من هذا الكلام تبيين خطأهم . وذلك لأنّهم عبّروا عن تلك العقيدة بقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ بحمل هوهو . وذلك إنما يقتضي الاتّحاد بين المحكوم عليه وبه ، لاتضمينه له (فتخيّل السامع) من عبارتهم هذه (أنّهم نسبوا الإلهيّة للصورة و جعلوها عين الصورة) على ما هو مؤدّى مثل ذلك الكلام .

أمّا نسبة الأُلوهيّة للصورة ، فبحمل المسيح بن مريم بهويّتها على الله بهو هو ، وأما جعلها عين الصورة فبوصفهم المحمول ذلك بالإبن ، فحيث يخيّل السامع من كلامهم خلاف ماقصدوه من أصل عقيدتهم التي جبلوا عليها أوّلا (وما فعلوا) ذلك النسبة على وفق ما فهم السامع من كلامهم وطبق ما يخيّل من معتقدهم (بل جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداء في صورة بشريّة - هي ابن مريم- ففصّلوا بين الصورة والحكم) - وهو نسبة الإلهيّة - تفصيل الحالّ عن المحلّ ، (لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم) على ما هو المفهوم من كلامهم ، والمقصود من خلقتهم ، وهو أنّ الصورة التشبيهيّة عين الحكم المعنويّ التنزيهيّ .

وظاهر أنّ المراد بـ« الحكم » هاهنا هو نسبة الأُلوهيّة لا المحكوم عليه ، ولا القول بالحلول . وبـ« الفصل » هو التفرقة ، لا إيراد ضمير الفصل ، فإنّه من التعسّفات البعيدة التي لا يليق سلوكها بالمحصّلين ، فكيف بالمحقّقين[1] ! و بـ « الخطأ » هو التعبير بما يخالف مقاصدهم ، بل ينافيه ، لا الحصر المستفاد من الفصل ؛ فإنّه من الكفر لا الخطأ . إذ حصر الحقّ في صورة بشريّة عيسى هو ستره المذكور المفسَّربه الكفر ؛ فلابدّ وأن يكون الخطأ معنى وراء ذلك حتّى يصحّ أن يقال : إنّ كلامهم جامع لهما .

تنبيه كاشف لابدّ من تذكره هاهنا :

[الوحدة الإلهية لاتعاند الكثرة]

إعلم أنّ الهويّة الإلهيّة - لانتفاء أحكام المتقابلات فيها - وحدتها ليست هي الوحدة المعاندة للكثرة ، بل هي الشاملة لها ، المستجمعة معها ، فعبّر عنها هاهنا بالحكم ، تنبيها على هذه النكتة ، وتنزّلا أيضا إلى مسلك النصارى في ذلك ، فإنّهم جعلوا الأُلوهيّة موطن ثالث الثلاثة وقالوا فيها بالأقانيم المتكثّرة .

---

١) تعريض للكاشاني حيث قال في شرح هذا المقطع (ص٢١٥) :« حصروا الهوية الإلهية ابتداء في صورةٍ بشريةٍ هي ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالإلهية بـ « هو »- ضمير الفصل - فأفاد كلامهم الحصر ؛ لا أنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية . والظاهر أن الشيخ استعمل « الحكم » بمعنى المحكوم عليه ، ليطابق تفسيره الآية ، فإنّ الله في الآية محكوم عليه ، والمسيح هوالمحكوم به . وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به ، فلاحرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملابسة ؛ وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى ، وهم يقولون بالفصل ، أي بالفرق ؛ وهو أن الله في صورة عيسى . فمعناه : حلّ الحقّ في عيسى بن مريم . فالحكم على هذا حلول الله » .

ثمّ إنّهم فصّلوا في المسيح بما كان عليه من إحياء الموتى (كما كان جبرئيل في صورة البشر- ولانفخ - ثم نفَخ . ففصّل بين الصورة والنفخ ؛ و) الدليل على ذلك أنّه (كان النفخ من الصورة) بشهادة المشاهدة ، وبيّن أن تلك الصورة ما لزمها النفخ ، (فقد كانت ولانفخ) ، فعلم أنّه ليس من ذاتيّات تلك الصورة ولا من لوازمها (فما هو النفخ من حدّها الذاتي) فإنّ الذي يدخل في الحدود لاأقلّ من أن يكون من لوازمها .

[العقائد المختلفة حول عيسى عليه السلام]

ثمّ إنّه إذا استمرّ المراء بين أهل النظر في أمر عيسى اختلف آراؤهم فيه ، (فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ، ماهو ؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانيّة البشريّة فيقول : « هو ابن مريم » ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثّلة البشريّة) بظهور أوصافها الروحيّة وملكاتها الكماليّة منها ، مما لايمكن صدوره من الصور الهيولانيّة الجسميّة (فينسبه لجبرئيل ؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحيّة) ، وبيّن أن لكل شخص حيّ من الإنسان صورة هيولانيّة جسمانيّة هي مبدء النسبة إلى أمه ، فإنّها مقتضى أصل القابليّة الأولى ، ضرورة أنّها هي الآخر ، فلذلك وسمها بابن مريم .

وفي جمع بيّنات عدده[1] معه ما يدلّك على تولّد الصورة منها . وإذ كان

---

١) يعني أن بينات عدد اسم مريم وهو ٢٩٠ [ص ر] وهي ا د ا ، إذا جمع مع عدد مريم والمجموع -٢٩٦- صارالجمع عين عدد لفظة صورة ، اي عدد حروفها الثلاث ، وهي (ص و ر)، وتضمن العدد لبيناته بمنزلة تضمن الأم لولدها ، فالصورة البشرية العيسوية منزلتها من مريم منزلة الولد من الأم ـ كما لايخفى ـ نوري .

ذلك هوموطن تمام الظهور والإظهارأشار في النسبة إليها بصريح القول ، وصورة جسدانيّة هي مبدء النسبة إلى أبيه ، فإنّ الخيال والوهم الذين هما جناحا تأثيرها ورجلا تقوّمها ليس للفعل مبدء غيرهما فلذلك نسبها إلى جبرئيل .

ثمّ إنّ الحاصل من الصورتين والنتيجة الكاشفة عن مؤدّى تينك المقدّمتين إنما هي آثارها من الأفعال و الأحوال [٢٨٩/الف] الظاهرة من هيئة جمعيّتهما فهي إذن صورة جمعيّة الكل ، فلذلك نسبها إلى الله بذلك الاعتبار .

[الاعتبارات الثلاث في عيسى عليه السلام]

و إذ كان فيها أمرتمام الإظهار بالفعل ، صرّح فيه أيضا بالقول حيث قال: (فنقول :« روح الله » أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه ، فتارة يكون الحق فيه متوهَّما - اسم مفعول) ، حيث يعتقد فيه مبدئيّة ظهور الحياة ، فإنّها معنى جزئيّ[١]-(وتارة يكون الملك فيه متوهَّما) حيث يعتقد فيه ويعتبرمبدئيّة الأفعال الروحانيّة والملكات الملكيّة ، (وتارة تكون البشريّة الإنسانيّة فيه متوهّمة) حيث يعتبر منه ظهور الانفعالات البشريّة .

(فيكون عند كل ناظربحسب ما يغلب عليه) في اعتقاده : (فهو كلمة الله) باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل ،(وهو روح الله) باعتبار مبدئيّته للإحياء ، (وهو عبدالله) باعتبار صورته البشريّة .

[تمايز عيسى عليه السلام عن غيره من بني نوعه]

(وليس ذلك) الوجوه (في الصورة الحسّية لغيره) من بني نوعه (بل

---

١) تعليل لقوله متوهما - تفطن - نوري .

كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصوري، لاإلى النافخ روحه في الصورة البشريّة) ضرورة تخالفهما وتباينهما ، حيث يكون الكثرة الكونيّة هوالغالب عليه (فإن الله إذا سوّى الجسم الإنسانيّ - كما قال :﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ﴾ نفخ فيه هو تعالى من روحه ، فنسب الروح في كونه)- حيث قال :﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ ﴾ -(و عينه) حيث أضاف إلى نفسه بقوله :﴿ مِنْ رُوحِي ﴾ [٢٩/١٥] (إليه تعالى ، وعيسى ليس كذلك) لغلبة الوحدة الوجوبيّة عليه ، فليس لتلك التفرقة عليه قهرمان (فإنّه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشريّة بالنفخ الروحي)- فإنّ جسمه من الماء المتوهّم من نفخ جبرئيل-(وغيره -كماذكرناه - لم يكن مثله) .

[كلمة كُن]

ثمّ إنّه لما بيّن وجه اختصاص عيسى وامتيازه عن سائرالكلمات ، أخذ يكشف عن وجه اشتراك الكلمات كلها ، لما تحقّق به عيسى ، وتحقيق سريان الوجوه الثلاثة المذكورة وصور اختلاف الملل فيها ، تبيينا للمماثلة المنصوصة عليها بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٥٩/٣] بقوله :

(فالموجودات كلها كلمات الله التي لاتنفد ، فإنّها عن :« كن ») من حيث أنّ ظهورها من مستجنّ الغيب إلى مراتب المخارج بانبساط **النفس الرحماني** المعبّر عنه بـ« كن » فهي صور تنوعاته ؛ (و﴿كن﴾كلمة الله ، فهل تنسب الكلمة) هذه (إليه تعالى بحسب ما هو عليه ، فلا تعلم ماهيّتها) أي الكلمة ما هي : أمن مقولة القول ، أونسبة خاصّة من إجتماع الأسماء ، أو غيرذلك ؟ (أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول : «كن » ، فيكون قول «كن » حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها ، وظهر فيها) .

واختلف العارفون في هذه الكلمة اختلاف الملل في الكلمة العيسويّة :

(فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، و بعضهم إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولايدري ؛ و) لكن (هذه مسألة)- يعني مسألة تصوّر الوجهين هذه وتنزّل الحقّ إلى صورة القائل - لبُعده عن المدارك العقليّة (لايمكن أن تعرف إلا بذوق **كأبي يزيد** حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت ، فعلم عند ذلك بمن ينفخ ، فنفخ ، فكان عيسويّ المشهد) فعلم أنّ الإحياء ليس مختصّا بعيسى .

هذافي الإحياء الصوريّ بالكون العرَضي المفارق .

[الإحياء المعنوي]

(وأما الإحياء المعنويّ بالعلم) الذي هو أتمّ أصناف نوعه ، أعني إحياء النفوس البشرية المستهلكة في ظلمات القُوى الطبيعية بإشراب ماء حياة العلم بالله من العين الخاصّ الختميّ ومشرب ذوقه الكماليّ ، الذي هو أتمّ أنواع الحياة وأشرفها -فإنّ هذه الحياة أعني إحياء الأجسام بالنفخ هي الحياة الكونيّة العرَضيّة السفليّة الظلمانيّة - (فتلك الحياة الإلهيّة الذاتيّة العليّة النوريّة التي قال الله فيها :﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾) [١٢٢/٦] (فكلّ من أحيا نفسا ميتة بحياة علميّة في مسألة خاصّة متعلّقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها ، وكانت له نورا يمشي به في الناس . أي بين أشكاله في الصورة) من بني نوعه ، فإنّ المشاكلة والمماثلة إنما تستدعي التورّط فيما هم عليه من الضلالة في ظلمات العادات وغياهب الاعتقادات ، فالإنسان في تلك الورطات إذا ممّا لامندوحة له عمّا يهتدي به من الأنوارالكاشفة عن الطريق ؛ فلذلك صرّح في النص التنزيلي به .

ثمّ إنّه لما انساق الكلام إلى هذه الجمعيّة الختميّة ، حرّكه بواعث الشوق والانبساط إلى التنقّل من منثورات الحقائق نحو منظومات اللطائف ، بما ينبئ عن كمال ذوق هذه الورثة الختميّة ، وعلوّ قدرهم في فنون المعارف بقوله :

(فلولاه و لولانا) * (لما كان الذي كانا)

يمكن أن يجعل كناية « لولانا » عبارة عن الذين أحياهم الشرب من المشرب الختمي ، وعين الحياة الحقيقيّة ؛ ويمكن أن يجعل لمطلق الإنسان ، وعلى الأول يكون قول :

(وإنّا أعبُدٌ حقّا) * تعريضا بما حكى عن عيسى :«إني عبد الله» أي نحن العبيد الحقيقي لله ، * (و إنّ الله مولانا) نحن ؛ وعلى الثاني معناه أنّ العبوديّة والأُلوهيّة الحقيقيّتين بالإنسان وقوله :

(و إنّا عينه) أيضا يحتمل الوجهين : فعلى الأوّل ضميره عائد إلى الحقّ . وعلى الثاني عائد إلى « الذي كانا » وهو عبارة عن الإنسان ، أي الإنسان عين الحقّ ، أو المحمّديّون هم العيون في هذا النوع ، إذ لكلّ أُمّة من الأُمم منزلة قوّة منه ، فهم الذين يدركون أنفسهم بهم ، وذلك مخصوص بالعين بين المشاعر ؛ (فاعلم) * ذلك (إذاماقلتَ إنسانا)

أي إنّه إنسان عين الحق ، أو الوجود .

(فلاتحجب بإنسان) * (فقدأعطاك) بالعين (برهانا)

تطلع به على جميع الحقائق - إلهيّة وكيانيّة - وتحيط منه بالكل إحاطة إنسان العين بالشخص .

(فكن حقّا وكن خلقا) * بتلك الإحاطة الوجوديّة والشعوريّة

(تكن بالله) وتأييده (رحمانا) *

أي مبدء فيضان الرحمة من المعارف المحيية للنفوس الهالكة .

(وغذّ خَلقَه منه) أي من الله * (تكن روحا) لروحك (وريحانا) للمستنشقين منك روائح الحياة الأبديّة .

ثمّ لما بيّن أمر الجمع والإجمال بما لا مزيد عليه محرّضا للطالبين والواجدين أن يطعموا الخلائق من تلك الأغذية الإجماليّة ، فإنها أُسّ العلوم الذوقيّة والمعارف الوجدانيّة ، أشار إلى مبدء التفرقة الكونيّة من تلك الجمعيّة المشار إليها بحيث يفضى إلى ما هوالمقصد هاهنا بقوله :

(فأعطيناه) عطفا على قوله :« فلا يحجب » أي نحن في ذلك التعيّن العيني أعطيناه (ما يبدوا) * (به فينا) من الصوروالقوالب المشتملة عليها القوابل ، (فأعطانا) الظهور بها ؛ وهذه النسبة منشأ التفرقة .

(فصار الأمر مقسوما) * (بإيّاه و إيّانا)

ثمّ إنّ الظهوروالوجود وأحكامه من العلم والحياة لما كان هو سهم الحق في هذه القسمة :

(فأحياه الذي يدري) * (بقلبي) حياة علميّة هي أشرف أنواعها كماسبق .

فلئن قيل : إنما يصحُّ ذلك لولم تكن تلك الحياة له أزلا ، فإنّه على تقدير أزليّة حياته وعلمه لايتصوّر إحياؤه بوجه .

قلنا : إنّ العلوم والمعارف لله قسمان - على ما صرّح به الشيخ في أكثر تصانيفه -: منها ما يكون قديما أزليّا لازما لذاته تعالى ، ومنها ما يكون حادثا متجدّدا بتجدّد الكاملين من أشخاص الإنسان . و وجود القسم الثاني هو

الغاية لإيجاد الخلق . وفي قوله : « الذي يدري بقلبي » إشعار بخصوصيّة القسم الأخير. فعلم أنّ الذي يُعلم ويُدرى بالقلب إحياؤه تعالى في هذا المظهر والنشأة (حين أحيانا)

ثمّ لما بيّن نصيب الحق وسهمه في تلك القسمة أشارإلى نصيب العبد ، منها بقوله :

(فكنّا فيه أكوانا) متحوّلة * (وأعيانا) ثابتة (وأزمانا)

بها نتحوّل ونثبت ، فإنّ الأُمورالكونيّة منحصرة في هذه الأقسام . وفيه إشارة إلى قرب الفرائض، فإنّ العبد بجميع جوارحه وقواه في هذه الحضرة متجدّدة معها بالفعل ، فلا تتوهّم من : « كنّا » أنّ ذلك كان في الأزل ، كما توهّمه البعض[١] ؛ فإن « كان » في أمثال هذه المواضع يفيد استمرار الأزمنة ، كما قال الشيخ - فيما ألحق بقوله « كان الله ولم يكن معه شيء » يعني :« والآن كما كان »- : إنّه لا حاجة إلى ذلك لدلالة «كان» عليه . اللهم إلاّ للإفصاح ودفع الاحتمال . وبيّن أن كون العبد آلة للحق وتبَعا له في الوجود والشعور - كما هو قرب الفرائض - أمرٌ ذاتيٌّ للعبد ، فهو من الضروريّات التي لايحتاج فيها إلى تعيين وقت وحين ، دون عكسه ، وهو كون الحقّ آلة للعبد ، وهو المعبّر عنه عندهم بقرب النوافل ، فإنّه أمرعرَضي إنما يتحقّق في بعض الأحيان ولذلك أشار إلى ذلك في صورة حينيّة بقوله :

(وليس بدائم فينا) * (ولكن ذاك أحيانا)

فهو إشارة إلى قرب النوافل ، لا إلى قرب الفرائض ، كما توهّمه البعض[٢]؛

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني : ص٢٢٠ .

٢) راجع شرح الكاشاني : ٢٢٠ .

فإنّ كون الحقّ في العبد هو بأن يكون سمعه وبصره على ما لايخفى ، فهو صريح في ذلك القرب .

[كيف يصدر المادي من الروحاني]

ثمّ إنّه إذ قد ذكر ما استغربه العقول المحجوبة بالحجج النظريّة من أمر امتزاج النفخ الروحاني مع الصورة البشريّة العيسويّة ، وتركّب مادّتها الجسمانيّة منهما ، أخذ يحقّق ذلك بإثبات القاعدة الكليّة المقنّنة الذوقيّة ، وانطباق أُصول الحكم المتقنة الكشفيّة على ذلك بقوله :(وممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصريّ هو أنّ الحقّ وصف نفسه بالنفَس الرحماني ، ولابدّ لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة) من الترويح باستخراج أبخرة جسمانيّة صالحة لأن يتصوّر بصور الحروف والكلمات الحايزة سائر المراتب الوجوديّة - جسمانيّةكانت أو روحانيّة إلهيّة أو كيانيّة - ويعبّر بذلك عما انطوى عليه باطنه مما يقتضي الإظهار ، فيستريح به من تعب طلبه وما يلزمه من همّة وكربة ؛ وإليه أشار بقوله :

(وقد عرفتَ أنّ النفَس في المتنفّس ما يستلزمه ، فلذلك قبِل النفَسُ الإلهي صورَ العالم ، فهو لها كالجوهر الهيولاني) الذي إنما يتقوّم في الخارج ، ويظهر فيه بتلك الصور ، تقوّم النفَس وتصوّره في الخارج بصور الحروف .

[الطبيعة و إطلاقاتها]

(وليس) ذلك الجوهرالهيولاني (إلاّعين الطبيعة) وإذا كان الكلّ عين الطبيعة فلا يبعد أن يكون النفخ من الروحانيات مادّة للصورة البشريّة العنصريّة .

لايقال : إنّما تنحسم بهذا مادّة الاستبعاد لو لم تكن الطبيعة حقائق مختلفة ؟

لأنه قد ظهربما بيّن في أمر النفس أنّه في العنصريّة والروحانيّة هي الطبيعة بما هي طبيعة ، وهذا يوافق إطلاق قدماء الحكماء - على ما حكى عنهم جابر[1] رضي الله عنه : -« أنّهم في عرفهم العامّ كما يطلقون الطبيعة على مبدء الحركة والسكون لما هي فيه بالذات ، فقد يطلقونها في الخاصّ من عرفهم على معان آخر : منها الطريق إلى الكون ، ومنها ذات الشيء» . ولا يخفى أن هذا العرف منهم لا يخالف ما أطلق عليه الشيخ بالعموم والخصوص ، بل يساويه مفهوما وذاتا .

وما قيل هاهنا[2]: « إنّها هي التي لايكون أفعالها إلا على وتيرة واحدة ، سواء كان مع الشعور أو لامعه » ، فهو مما لايناسب هذا الكلام أصلا ، فإنّه يقتضي أن يكون سائر المركبات - من الماديات - خارجة عن حيطة الطبيعة، فإنّ للمركّب من حيث أنّه مركّب أفعالا متنوعة على أنحاء شتّى .

وأيضا يلزم أن يكون الملأ الأعلى - على ما ذهبوا إليه - خارجة عنها ، إذ منها ما أُنزل فيه أنّه ﴿ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾ [٥٣/٥] وسيشير إليه الشيخ بإثبات الاختصام لهم .

[مادّة تكوّن الأرواح والعناصر]

فإذا كان الكلّ طبيعيّة (فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق

---

١) يظهر أنه جابر بن حيان ، ولم أعثر على مصدر النقل .
٢) شرح الكاشاني : ٢٢١ . راجع أيضا ماأورده القيصري حول المقصود من الطبيعة : ص ٨٧٧ .

العناصر وما تولّد عنها ، فهوأيضا من صور الطبيعة ، وهي الأرواح العلويّة التي فوق السماوات السبع ، وأما أرواح السماوات وأعيانها فهي عنصريّة ، فإنّها من دخان العناصرالمتولّد عنها) تولّد لطيف الأجزاء الدخانيّة من كثيف الأجزاء الناريّة ، فإنّ ألطف أجزاء النار هي التي يعلوها في صورة الدخان ، و في الدخان أيضا أجزاء لطيفة وكثيفة ، فاللطيف منها يتولّد منه أرواح السماوات وإليه أشاربقوله :(وما تكوّن عن كلّ سماء من الملائكة فهومنها ، فهم **عنصريّون** ومن فوقهم) من العقول المجرّدة المسمّاة بلسان الشريعة بـ « الملأ الأعلى » **طبيعيّون** ، فلهذا وصفهم الله بالاختصام - أعني الملأ الأعلى - لأنّ الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذي في الأسماء الإلهيّة التي هي النِسب إنّما أعطاه النفس)

[مبدء التقابل في العالم]

فعلم من هذا أنّ التقابل ومايستتبعه من الاختصام إنّماهو أولا [الف/٢٩٠] وبالذات من النفَس ، وثانيا وبالعرض من الأسماء ، فلا تعلّل اختصام الملأ الأعلى بتقابل الأسماء ، فإنّ النفَس هو مبدأ التقابل وأصله .

(ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ؟) وهو مما يسقط نسبة العالم عنها مطلقا ، (فلهذا) أي لأنّ الذات لها الغنى (خرج العالم على صورة من أوجدهم) فإنّها مستغنية عن نسبة الإيجاد (وليس) الموجد (إلا النفس الإلهي) فعلم[1]من هذا الفرق بين نفس

---

١) قد ورد في الخبر الصحيح عن بعض أئمتنا وسادتنا عليهم السلام في تفسير قوله سبحانه حكاية عن عيسى بن مريم عليه السلام :﴿ وَ لا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[١١٦/٥] أن المرادمن النفس المضافة إلى كاف الخطاب هو أميرالمؤمنين علي المرتضى قبلة العارفين ، الذي قال :« معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ☜

الحق المتّصفة بالنفس وبين ذاته . وكأنّك قد نبّهت في المقدمة أنّ من الجلالة ما يلوّح عليهما تلويحا بيّنا فلا نعيده .

وليس في الوجود بمراتبه ظاهرا وباطنا إلا النفس الإلهي (فبما فيه من الحرارة علا، وبما فيه من الرطوبة [١]سفل ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل ، فالرسوب) في العالم الكبير (للبرودة و الرطوبة) كذلك فيما يماثله من أفراد الإنسان (ألاترى الطبيب إذا أرادسقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه ، فإذا رآه رسَب علم أنّ النضج)- وهي استعدادأخلاط المزاج وتهيّؤ موادّه للصلاح بما يقبل تصرّف الطبيب فيه - (قدكمل ، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح) فإنّه بدون النضج التامّ لا يتوقّع ذلك . (و إنّما يرسب لرطوبته و برودته الطبيعيّة) فهما المقتضيان لكمال النضج المنجح ، والمزاج الحاصل منهما هو المسمى بالطين .

☜ ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » ؛ ونفس الله تعالى لها مقامات مترتبة أربعة أو خمسة : مرتبة النقطة ، والرحمة ، ثم مرتبة الألف المطلقة ، والنفَس الرحماني المسماة بالريح في اللسان القرآني ، ثم مرتبة الحروف البسيطة المسماة بالسحاب المزجي في ذلك اللسان ، ثم مرتبة كلمة « كن » المركبة من بسائط الحروف المسماة بالسحاب الثقال وبالركام والمتراكم . وعلى تقدير اعتبار كونها خمسة يعتبر مرتبة الماء الفائض النازل من سماء مرتبة السحاب الثقال ، الذي به يحيى أرض الأموات ، وكل ذلك قد كنى عنه في اللسان القرآني كما أشرنا .

والمراد من الماء هاهنا هو وجود كل شيء ينزل من تلك السماء ، فإن كلمة « كن » واحدة في نفسها وتتعدد وتتكثّر بتعلقها بأعيان الأشياء الموجودة بأطوارها التي هي وجودات الأشياء ، ووجودات حقائقها الروحانية في العالم الأعلى ـ فافهم فهم نور ، لا وهم زور ـ نوري .

---

١) عفيفي : البرودة والرطوبة .

[خلق الإنسان بيديه تعالى]

(ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه ، وهما متقابلان[١]) ممّا يظهرمنه الآثار المتقابلة : كالخير والشرّ ، واللطف والقهر، والرحمة والغضب ؛ (وإن كانت كلتا يديه يمينا) في مصدريّة الرحمة واللطف كما قال في غيرهذا الموضع أنّ وجود الغضب والقهر لرحمته عليهما . وإليه أشاربقوله : « سبقت رحمتي غضبي » ؛ (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) فإن ذلك لاينفي الفرقان والثنويّة ، فلابدّ من التكثّر (ولو لم يكن إلا كونهما اثنين ، أعني يدين) وإنما لزم ذلك (لأنه لايؤثّر في الطبيعة) بعجن الطينة المشتملة على المتقابلين (إلا بما يناسبها[٢]، وهي متقابلة ؛ لجاء باليدين) .

(ولمّا أوجده باليدين سمّاه بشرا ، للمباشرة اللائقة بذلك الجناب) فإنّ المباشرة حقيقةً هي الإفضاء بالبشرتين . والبشرة : ظاهر الجلد . وذلك المباشرة إنما تكون (باليدين المضافتين إليه) تعالى . أعني مبدء التأثيرمن حيث التعدّد والتكثّر ، الذي هو طرف ظاهريّة الحق وبشرة مباشرته .

(وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنساني) فلذلك أمر ذوي العقول الشريفة بسجودهم له (فقال لمن أبى عن السجود له :﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾) [٧٥/٣٨] موميا فيه أن سبب استيهلاله لسجود الكل إنما هو مخلوقيته باليدين (﴿ أَسْتَكْبَرْتَ ﴾ على من هو مثلك - يعني عنصريا - ﴿ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ عن العنصر ، ولستَ كذلك ، ويعني بالعالين من علا

---

١) عفيفي : متقابلتان .

٢) عفيفي : ماينا سبها .

بذاته عن أن يكون في نشأته النوريّة عنصريّا ، و إن كان طبيعيّا) .

[فضل الإنسان على سائر المخلوقات]

(فما فضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصريّة إلا بكونه بشرا من طين) فإنّه مزاج كمال النضج المنجح كما سبق تحقيقه . (فهو أفضل نوع من كلّ ما خلق من العناصرمن غير مباشرة) وأنت عرفت معنى المباشرة من ملامسة ظاهر الجلد وملاقاته ، وقد سبق لك أنّ الإنسان بسمعه وبصره عند أحد القُربين يتحقّق فيه ملاقاة الظاهرين ، كما لا يخفى - دون غيره من الأنواع ، علويّة شريفة كانت أو سفليّة خسيسة - (فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضيّة والسماويّة) .

(والملائكة العالون) - أي الذين ظهروا في الوجود قبل ظهور عوالم الإمكان كما أفصح عنه النظم الذي هو مطلع كتاب عقلة المستوفز[1]، وهو :

الحمد لله الذي بوجوده * ظهر الوجود و عالم الهيمان
والعنصرالأعلى الذي بوجوده * ظهرت ذوات عوالم الإمكان

- فهم (خيرمن هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي) كما علم من قوله : ﴿ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ .

وذكر الشيخ في فتوحاته المكيّة[2]:« إنّي رأيت رسول الله ﷺ فسألت أنّ الإنسان أفضل أم الملائكة ؟ فقال ﷺ : أما علمت بأن الله يقول : « من

---

١) عقلة المستوفز : ٤٣ .

٢) الفتوحات المكية : ٦١/٢ ، الباب ٧٣ ، السؤال ٢٩ من أسئلة الترمذي .

ذكرني في نفسه ذكرتُه في نفسي ، ومن ذكَرني في ملأ ذكرتُه في ملأ خير منه » .
ففرحت بذلك » . فالملأ الذي خير منه هم **العالون** .

وينبغي أن يعلم أنّ الخيريّة هاهنا هو غلبة أحكام الوجود - أعني الوجوب وما يتبعه - وذلك هو الشرف والقرب بالمبدء ، دون الكمال الذي هو جمعيّة الوجوه[1]، إمكانيّة كانت أو وجوبيّة ؛ فعلم أن الخيريّة هاهنا ليست بحسب عموم الأفراد فقط ، وأنّه لاتدافع بين خيريّة بعض الملأ الأعلى لإنسان ، وبين ما له عندهم من الكمال الجمعيّ الإحاطيّ ، الذي به استحقّ خلافة الحقّ .

ثمّ إذا عرفت أنّ العالم على صورة مَن أوجده - أعني العالِم[2] - وهو المعبّر عنه بالنفَس الرحماني - كما ثبت آنفا -(فمن أراد أن يعرف **النفْس الإلهي** فليعرف العالَم ، فإنّه « من عرف نفسَه عرفَ ربه » الذي ظهر فيه) أي في ربّه ، فإنّ العالم ظاهر والربّ مظهره[3]. (أي العالم ظهر في النفَس الرحماني الذي نفَّس اللهُ به عن الأسماء الإلهيّة ما تجده) من الكرب (من عدم ظهور آثارها) بظهور أثرها ، (فامتنّ على نفسِه بما أوجده في نفَسه ، فأوّل أثر كان للنفَس إنما كان في ذلك الجناب) بظهور آثار الأسماء الإلهيّة بأعيانها الثابتة ؛

---

١) يعني أن الإنسان الجامع للجوامع ومجمع المجامع ، الذي له الكمال الاحاطي في الوجود المصحاح لخلافة الله ، ولكونه إمام الأئمة في حقائق الأشياء التي عالمها عالم الملأ الأعلى وفي أسماء الله الحسنى ، مرتبته فوق مرتبة الملأ الأعلى وذلك كذلك . ففي المقام تفصيل بحسب ملاحظة كون طبيعة الآدمية والإنسانية لها مقامات ونشآت متفاوتة . فهي من جهة نشأته الكمالية الجامعة لجوامع الحقائق المحيطة بالجل والقل ، فائقة على الكل ولاريب فيه ـ نوري .

٢) يعني العالم بكسراللام ، وهوالنور المحمدي والحقيقة المحمدية المطلقة التي هي عنصر عناصر الرحمة وظله في عالمنا [. .] جهة العنصرية الهيولى الأُولى ـ نوري .

٣) راجع تمهيد القواعد : ١٤٣ .

(ثمّ لم يزل الأمر يتنزّل بتنفيس الغموم[١] إلى آخرما وجد) وهوالإنسان بمراتبه من مدارج الإيقان ؛ ثم أخذ في تفصيله نظما بقوله :

(الكلّ[٢] في عين النفَس * كالضوء في ذات الغَلَس)

أي ظهور حروف الحقائق الكيانيّة في عين النفَس الرحماني كظهور الضوء في مطلع تباشير إصباح الإظهار عند انغمار أشعّة الأضواء المظهرة للأكوان العدميّة المتكثّرة في ظلمة الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة[٣]، فإن « الغَلَس » هو ظلمة آخرالليل ، وهذا أوّل نهار الإظهار .

كما أنّ العلم بالبرهان في آخر نهاره ، وذلك لأنّه إنّما يتحقّق في اللطيفة الإنسانيّة التي هي آخرأجزاء ذلك النهار ، ونهاية مراتب ظهوره عند إعراضها عن هذه التماثيل الموهمة ومشاعرها المشوّشة ، ذاهلاعن الموادّ الهيولانيّة ، ناعسا عن قواها ؛ فإنّ النفْس الإنسانيّة حينئذ لابدّ وأن ترى عند توجّهها إلى مبدئها الفيّاض بالذّات رؤيا تدّل على ذلك النفَس الجامع للكلّ ، وهي المرتبة المسمّاة عندهم بالعقل المستفاد . و إليه أشار بقوله :

(والعلم بالبرهان في * سلخ النهار لمن نعس)
(فيرى الذي قد قلتُه * رؤيا تدلّ على النفَس)

---

١) عفيفي : ينزل بتنفيس العموم .

٢) عفيفي : فالكل .

٣) مراده من ظلمة الوحدة الإطلاقية الذاتية : الهويّة الذاتية الأحدية ، لااسم لها ولارسم في مرتبة حضرة المسماة بالذات ، فهي مرتبة المحو من دون صحو أصلاً -« يامن خفي من فرط ظهوره » - نوري .

فعلم أن البرهان[١] من أمّهات صور النفَس الرحماني ، فإنّه عليه يترتّب الإيقان المنفّس له عن هموم الظنون والشكوك والجهالات المضلّة كما قال :

(فيريحه من كل غمّ * في تلاوته عبَس)

وذلك لأنّ مَن توجَّه تلقاء حضرة الجواد لايمكن أن يخيب منه الآمال ، ومن استوهب المواهب من الوهّاب بالذات لابدّ وأن يرجع مقضيّ الحوائج على كلّ حال ؛ أما رأيت موسى عليه السلام لما جدّ في طلب القبس قد ظهر له في صورة مطلوبه الناري معاينا له ، مع أنّه نور للملوك نهار الكشف وعسس ليالي البرهان وغياهب الحجاب كما أشار إليه بقوله :

(ولقد تجلّى للذي * قد جاء في طلب القبَس)
(فرآه نارا - وهو نو ..... * ..... رٌ في الملوك وفي العسس)

وإذا فهمت هذه المقالة علمت أنّ الطالب لابدّ له من إظهارالاحتياج والافتقار، متشمّرا أذيال التوجّه في مواقف الاستكانة والاضطرار، فإنّه عليه السلام لما استجمع فيه شروط الطلب ، لوكان يطلب غيرالنار لرآه فيه ، وماخاب من سعيه وطلبه كما قال :

(وإذا فهمتَ مقالتي * تفهم بأنك مبتئس) أي فقير
(لوكان يطلب غيرذا * لرآه فيه وما نكس)

---

١) إذ البرهان الحق الحقيقي في العالم الأكبر هوالنور المحمدي الساري في السماوات والأرضين ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٤١/٥٣] وقد مرّ أن الرب بما هو رب هو ذلك النور البسيط المحيط ﴿ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] . نوري .

[ماحكاه القرآن من محاورة عيسى عليه السلام في القيامة]

ثمّ إنّه لمابيّن أن شخص الأب الأولى - المعبّر عنه بآدم - له الختم بحسب الوجود من حيث استيعابه أحكام الكثرة الأسمائيّة ، وأحديّة الجمع الذاتيّة ، أخذ يبيّن أنّ الكلمة العيسويّة لها تلك المرتبة بحسب الشهود ، قائلا :

(وأما هذه الكلمة العيسويّة) تبيينا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ [٣/٥٩] وذلك لأنّها (لمّا قام لها الحقّ في مقام « حتى نعلم » و « يعلم ») يعني مقام الاختبارالمفيد للمختبر تجدّد العلم وحصول الحادث من نوعي العلم - على ما نبهت إليه آنفا - مقتبسا من قوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٣/١٤٢] ومن قوله :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٤٧/٣١] فإنّ هذا المقام كما يفيد اختبارالمخاطب يقتضي استخراج ما عليه كلمته ، من الحِكم الكاشفة عن الأمر نفسه ، تنبيها للطالبين من الحاضرين ، وتبيينا للمسترشدين من الأمم الآتية ، طريق الحقّ . وفي صيغة « حتّى نعلم » وتكراره ما يدلّ على هذا .

(استفهمها عمانسب إليها :« هل هو حقٌّ أم لا»؟ مع علمه الأول بـ«هل وقع ذلك الأمر أم لا » ؟ فقال :﴿ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [٥/١١٦] ولابدّ في الأدب من الجواب للمستفهم) تفصّيا عن اختباره ومايتبعه من إظهار الأمرعلى ما عليه في نفسه ، وذلك (لأنّه لما تجلّى له في هذا المقام)- وهو مقام « حتى يعلم ونعلم »-(وهذه الصورة)- يعني صورة اتّخاذه وأُمّه إلهين والسؤال عنه- (اقتضت الحكمةُ الجواب في التفرقة

بعين الجمع) الذي هو العبارة الكاشفة عن التوحيد الختمي ، جوابا للصورة المسؤول عنها ، وأداء لما هو مقتضى المقام .

(ف﴿ قَالَ ﴾ وقدّم التنزيه -:﴿ سُبْحَانَكَ ﴾فحدّد بالكاف الذي يقتضي[1] المواجهة والخطاب) اللذين إنّما يتحقّقان بالتشبيه ، فأتى بالقرآن الجامع في مطلع كلامه ، ثمّ فصّله بقوله : (﴿ مَا يَكُونُ لِي ﴾ من حيث أنا لنفسي دونك ﴿ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ﴾ أي ما يقتضيه هويّتي ولا ذاتي) ذلك القول (﴿ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ لأنك أنت القائل ، ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذي أتكلّم به) .

[قرب النوافل والفرائض في مكالمة عيسى عليه السلام]

وبيّن أنّ في ظاهر كلامه هذا تدافع ، حيث نسب القول إلى الله والكلام إلى نفسه ، فدفع ذلك التدافع بقوله : (كما أخبرنا رسول الله ﷺ عن ربه في الخبر الإلهي فقال[2] : « كنتُ لسانه الذي يتكلم به » فجعل هويّته عين لسان المتكلّم ، ونسب الكلام إلى عبده)- فظهرأنّه لاتدافع بين أن يكون القائل - أعني اللسان عين هويّة الحقّ . وبين أن يكون الكلام للعبد ، كما ورد به الحديث القدسي . وعلم أنّ هذا كلّه قرب النوافل .

وإذ كان مقامه يستوعب القربين ، أشار إلى ذلك بقوله : (ثمّ تمّم العبد الصالح) - أي المتقرّب بالنوافل - (الجواب) عند مقاربته ومخاطبته بقرب الفرائض ، حيث يكون الحقّ متكلّما والعبد آلته (بقوله :﴿ تَعْلَمُ مَا فِي

---

١) عفيفي : التي تقتضي .

٢) مضى الخبر .

نَفْسِي ﴾ والمتكلّم الحقّ ﴿ وَ لاَ أَعْلَمُ ﴾ ما فيها)[١] .

ثمّ لما استشعرأن يقال هاهنا : إذا كان المتكلّم فيها هوالحقّ ، كيف يصدق منه قوله : « لا أعلم ما فيها ؟ » . قال : (فنفَى العلمَ عن هويّة عيسى من حيث هويّته ، لا من حيث أنّه قائل وذو أثر) .

وإذ قد كان هذا القرب يستلزم الاتحاد الذاتي نبّه إليه بقوله :« ولا أعلم ما فيها»- بإيراد الضمير وبإيرادالفصل على الاتّحاد الوصفي ، الدالّ على مبدء القول المسؤول عنه - واصَله بقوله :(﴿ إِنَّكَ أَنْتَ) عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [٥/١١٦] (فجاء بالفصل والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه ، إذلايعلم الغيب إلاّ اللّه) .

* * *

ثمّ إنّه لما بيّن أنّه قد أتى في هذا الجواب بالتفرقة ، التي هو عين الجمع ، أفصح عن ذلك بقوله :(وفرّق وجمع)- بالتنزيه والخطاب -(ووحّد وكثّر) من حيث انتفاء القول عن نفسه و إثباته للسانه الذي هوالحقّ تعالى (ووسّع وضيّق) من إثبات علم الحقّ بنفسه وسلبه عنها ، وبيّن أنه حينئذ قد أتى بالمتقابلين في صورة التثليث ، وذلك هو تمام الكثرة كما لايخفى على الواقف بأساليب علم العدد . فيكون هذا غاية فيما اقتضت الحكمة من أصل الجواب بالتفرقة التي هي عين الجمع .

---

١) ذلك استهلاك الآلة ـ بما هي آلة ـ واضمحلال إنّيتها في وجود ذي الآلة القاهر عليها والمحيط بها بالإحاطة الوجودية الماحية لوجود الآلة ، لكون تلك الإحاطة الوجودية القاهرة لاتُبقي محاطا يقابل المحيط بتلك الإحاطة . إذ المقابلة والتقابل توجبان الثنوية الوجودية ، والمشاركة في أصل طبيعة الوجود وحقيقتها ـ فافهم فهم نور لاوهم ظلمة وزور ـ نوري .

وإذ قدكان السؤال المذكور إنّما هو عن مصدريّته للقول المذكور وبلاغه إلى الناس - وما سبق منه إنّمايفيد نفي استحقاقيّته من حيث هويّته لذلك القول وأن الذي يستحقّ ذلك مَن هو ، ثمّ تمم بتحقيق مواطن ذلك المستحق وتبيين مبدء القول المذكور- أعني العلم - ولا دلالة له أصلا على قوله للناس وبلاغه لهم على ما هومقتضى مقام النبوة ، ومبتنى أصل السؤال - لابد في الجواب من التعرّض لذلك وأنّ القول المنبّأ به إليهم ما هو ، حتي يتمّ الجواب ؛ فلذلك قال :(ثمّ قال متمما للجواب :﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ فنفى أولا مشيرا إلى أنّه ماهو) عيسى (ثمّ)- أي عند القول -(ثمّ أوجب القول أدبا مع المستفهم) لأنّه سأل عن القول وبيّن أنّ عين العبد وإن كانت ممحوّة الوجود بالذات فينفى عنه الصفات الوجوديّة ضرورة ، ولكن باعتبار أنّه عبد مأمور لايخلو عن الوجود ، فلا ينفى عنه الوجود وأوصافه من جميع وجوهه ، بل بوجه و وجه (ولولم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقائق - حاشاه من ذلك) فإنّ صاحب علم الحقائق يعرف كل حقيقة بوجهها - وجه نفي - كما قال : ﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ ﴾ ووجه إثبات (فقال : ﴿ إِلاّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ [١١٧/٥] وأنت المتكلّم على لساني) [الف/٢٩١]- أي في قرب الفرائض-(وأنت لساني) يعني في قرب النوافل .

(فانظر إلى هذه التثنية[١] الروحيّة الإلهيّة) التي قد اشتملت عليها الكلمة العيسويّة ، وكيفيّة سريانها في سائر أحوالها وأفعالها وأقوالها أوّلا في أمر التحقّق

١) في شرح القيصري (٨٩٥):« التنبئة » . وقال :« التنبئة تفعلة من نبأ . وأكثر الناظرين فيه قرؤا « تثنية » من الثني . وهوتصحيف منهم ؛ إذ هذه الحكمة نبوية ؛ ولايحتاج التثنية - بالثاء - إلى الوصف بالروحية والإلهية . أي فانظر إلى هذا الإنباء الروحاني الإلهي ما ألطفها - أي عبارة - وما أدقها - أي إشارة » .

والتوهّم اللذين في أصل خلقته . وثانيا في الآية التي نزلت في حكاية إحيائها الموتى واحتمالها للوجهين كما سبق بيانه . وثالثا في السؤال عنها : ﴿ ء أَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَهَيْنِ﴾ حيث ثنّى الخطاب والإلهيّة . وكذلك في الجواب حيث ثنّى ضمير المتكلم في ﴿ كُنتُ قُلْتُه ﴾ وثنّى القول وثنّى العلم مرتين ، وثنّى ضمير الخطاب بـ﴿ إِنَّكَ أَنتَ ﴾ . وفي استيناف الجواب أيضا تثنية ، وكذلك اشتماله على النفي والإيجاب فيه تثنية .

[اللطائف الذوقيّة في محاورة عيسى ﷺ]

ثمّ إنّ هذا الجواب مع دلالته على التوحيد الجمعي الختمي وإشارته إلى القربين له لطيف معنى ودقيق فحوىً . وإليه أشار بقوله :(ما ألطفها وأدقّها !) أما وجه لطفها فهو إيراد الجواب مطابقا للسؤال ، حيث أنّ في السؤال ثنويّة في مقوله ، يعني قوله : ﴿ اتَّخِذُونِى وَ أُمِّىَ إِلَهَيْنِ ﴾ أتى في جوابه بمثل ذلك . ووجه دقّتها هو أنّه قد أدرج في عبارته ما يلوّح على الثنويّة المشتمل عليها كلمته من التروّح والتأله ، حيث قال : ﴿ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ وذلك لأن « الأمر » إشارة إلى طرف تروّحه - فإنّ الروح منه[1] - والتاء إلى التألّه ، فإنّه مع أشتماله عليه كناية عن الحقّ .

وهاهنا **تلويح** آخر ، وهو أنّ التميـيز بين الكنايتين - أعني التاء والياء المشاربهما إلى الحقّ والعبد - تميّز نسبيّ اعتباريّ ، لا حقيقيّ في الدرج ، أعني في عالم الامتزاج والتركيب . وذلك لأنّه إنمايتمايزان بتحتيّة النقطتين وفوقيّتهما. ويمكن أن يشار بوجه الدقة واللطف الى هذا التلويح .

---

١) يعني أن الروح من عالم الأمر دون الخلق + نوري .

وذلك المأمور به الذي قيل لهم :(﴿ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾فجاء باسم[١]« الله » لاختلاف العباد في العبادات والشرايع[٢]، ولم يخصّ اسما خاصا دون اسم) من الأسماء الجزئيّة التي تتحوّل أحكامهابتجدّدالأزمنة والاستعدادات ،(بل جاء باسم الجامع للكل) فإن كلامه لابدّوأن يكون تامّاكاملاشاملا ليطابق ما أصله في الجواب من الجمع بين التنزيه والتشبيه والنفي والإثبات ، وسائرالمتقابلات .

* * *

ثمّ إنه لما أمرهم بعبادة الله - وهو الدالّ على جميع الأرباب إجمالا - أتى بمايخصّ تفصيلا ، إفصاحا بماهوالمطلوب من دعوة الأُمّة المختصّة به ، وتمكينا لذلك في خواطرهم - فإنّ التفصيل بعد الإجمال أمكن وأوقع - وتطبيقا لما جبل عليه الكلمة العيسويّة من الثنويّة بقوله :(ثمّ قال﴿ رَبِّى وَ رَبَّكُمْ ﴾ ومعلوم أن نسبته إلى موجود[٣] بالربوبيّة ليست عين نسبته إلى موجود آخر) ضرورة لزوم تغاير النسبة عند تغاير أحد المنتسبين ، (فلذلك فصّل بقوله : ﴿ رَبِّى وَ رَبَّكُمْ ﴾ بالكنايتين : كناية المتكلم وكناية المخاطب) اللتان هما أدلّ مايفصّل به الإجمال و يميّزبه العام ، ولذلك قيل :« إنهما أعرف المعارف في صناعة آداب الألفاظ » .

ثمّ إنه قد أشار في هذه الآية إلى أنّه عابد لله في قوله لهم ذلك ، فإنّه تحت حكم الأمر في ذلك الفعل ، على ما أشار إليه قوله : (﴿ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِى بِهِ ﴾ فأثبت نفسه مأمورا ، وليست) نفسه في أفعاله وأقواله (سوى عبوديّته)

---

١) عفيفي : بالإسم .
٢) عفيفي : واختلاف الشرايع .
٣) عفيفي : موجود ما .

فعلم أن ذلك القول منه لهم عين عبوديّته لله على أيّ معنى حمل[١]، وذلك هو مقتضىأصل استعداده ، (إذ لايؤمر إلا من يتصوّر منه الامتثال - وإن لم يفعل - ولمّاكان الأمرتنزل بحكم المراتب) فإن الأمرهاهنا بمعنى طلب الفعل ، فهوفعل ، وهوآخرمراتب التنزّلات ، وله الإحاطة وبه تحصل المرتبة و(لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة) من الآثار و الأفعال -(فمرتبة المأمورلها حكم يظهر في كل مأمور) حقّا كان أو عبدا ،(و مرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر) كذلك . (فيقول الحقّ : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ﴾)[٢/٤٣](فهو الآمر والمكلّف المأمور[٢]ويقول العبد :« رب اغفرلي » فهو الآمر والحقّ المأمور . فما يطلب الحقّ[٣] بأمره[٤] هو بعينه يطلب العبد من الحقّ بأمره) . وإن اختصّ طلب العبد بالدعاء في عرف الأدب ، وطلب الحقّ بالأمر . (ولهذا كان كلّ دعاء مجابا ولابدّ ، وإن تأخّر كما يتأخّر بعض المكلّفين ممّن أُقيم مخاطبا بإقامة الصلاة فلايصلّي في وقت ، فيؤخّر الامتثال و يصلّي في وقت آخرإن كان متمكّنا من ذلك ، فلابدّ من الإجابة ولوبالقصد) بأن يجيب الدعاء من جانب الحقّ ، أو يوديّ الصلاة من جانب الخلق .

وملخّص كلامه هذا أن عيسى عليه السلام عند قوله المذكور منصبغ بما يعطيه أمره المنزل عليه ، غير قادر على السكوت عنه .

* * *

---

١) يعني سواء قيل أراد بقوله إلا ما أمرتني نفي مانسب إليه ، أو إثباته على سبيل الرمز- هـ .

٢) عفيفي : والمأمور .

٣) حاصله أن الصلوة مثلا هي بعينها غفران الحق لعبده .

٤) عفيفي : فما يطلب الحق من العبد بأمره .

(ثمّ قال :﴿ وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ ﴾- ولم يقل :« على نفسي معهم » كما قال : ﴿ رَبِّى وَ رَبَّكُمۡ ﴾- ﴿ شَهِيدًا مَا دُمۡتُ فِيهِمۡ ﴾ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم) وفي تكرارضميري المتكلّم والغائب ماهو مقتضى الكلمة العيسويّة (﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيۡتَنِي ﴾ أي رفعتني إليك وحجبتهم عنّي ، وحجبتني عنهم ، ﴿ كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡ ﴾ في غير مادّتي ، بل في موادّهم ، إذ كنتَ بصرهم الذي يقتضي المراقبة ، فشهودالإنسان نفسَه شهود الحقّ إيّاه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له)- لدلالته على الحضور-(فأرادأن يفصل بينه وبين ربّه حتى يعلم أنّه هو) يعني أن عيسى في غيب كونه وعدميّته الأصليّة (لكونه عبدا ، وأنّ الحقّ هو الحقّ) أي الحيّ القائم الدائم الباقي[1](لكونه ربّا له ،فجاء لنفسه بأنّه شهيد ، وفي الحقّ بأنّه رقيب) .

ووجه اختصاص نفسه بالشهيد لإشعاره بأنّ عيسى في الهويّة الإطلاقيّة وصرافة غيبها من حيث أنّه عبد، وبيّن أنّ لتلك الهويّة تعانق الأطراف وجمعيّة الأضداد - على ما بيّن غيرمرّة - فلابدّ وأن يكون ذلك الغيب هو الحضور ، والشهيد هو الحاضر .

* * *

ثمّ إنّ الحضور أمر نسبي إنما يتصور بين اثنين ، فإنّ الحاضرإنما يقال له ذلك باعتبار قرينه ، فعلم على مسلك الاشتقاق الكبير وجه مناسبة الرقيب[2] واختصاصه هاهنا بالحقّ .

---

١) فالحاء إشارة إلى الحي ، والقاف إلى القائم ، وتكراره إلى الدائم الباقي - هـ .

٢) يظهر أنه إشارة إلى التشابه الكتبي بين قرينه ورقيبه بغضّ النظر عن التقديم والتأخير في القاف والراء ومحل النقطة في النون والباء .

على أنّ هاهنا **تلويحا** يكشف عن وجهي الاختصاص كشفا بيّنا ، فإنّ الشهيد مع أن عقده عقد العبد[١]، فإن بيّناتهما يتوافقان بالموادّ[٢]،كما أنّ الرقيب باعتبار ملاحظة الأوّل والآخر هو الربّ ، وعقد الربّ بفضله[٣] هو عقده[٤] .

* * *

(وقدّمهم في حقّ نفسه فقال : ﴿ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ إيثارا لهم في التقدّم، وأدبا) لما هو مقتضى مقام تواضع الكمّل وإشارة أيضا على اختصاص شهادته بهم (وأخّرهم في جانب الحق عن الحقّ في قولهم[٥]:﴿ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾ لما يستحقّه الرب من التقدّم[٦] بالرتبة) وعدم اختصاص رقابته تعالى بهم .

(ثمّ اعلم أنّ للحقّ : الرقيب . الاسم الذي جعله عيسى لنفسه ، وهو الشهيد في قوله : ﴿ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ فقال : ﴿ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾) ففي مقابلة تخصيص شهادته المستفاد من تقديم « عليهم » تعميم شهادة الحق (فجاء بـ« كل » للعموم ، وبـ« شيء » لأنّه أنكر النكرات . وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) على ما هو مقتضى تعميمه .

ثمّ إنّ هذا التعميم والتخصيص إنّما يستفادان من التركيب بحسب ظاهره

---

١) شهيد = ١٣ = عبد (بالرد) .
٢) بينات شهيد = ين ، ا ، ا ، ال . بينات عبد = ين ، ا ، ال .
٣) فضل الرب لعله هو حرف الباء المدغم في نفسه + نوري .
٤) تفاضل الرب والرقيب في الباء المكرر في الرب ، وهو = ٢ ، والقاف والياء الموجودان في الرقيب وعقدهما = ٢ .
٥) عفيفي : قوله .
٦) عفيفي : التقديم .

وخواصه التي هي مطمح نظر علماء الرسوم في صناعة المعاني . فلذلك قال : « اعلم » فإنّ ما سبق من المعاني وأكثر ما يتعرّض له من اللطائف الشريفة على الآيات الكريمة في هذا الكتاب وغيره إنّما يظهر بضرب من الإيماء ويفصح عنه لسان الإشارة والتنبيه ، دون الإعلام ، كما في دلالة هذه الآية على أنّ الحقّ هو الشهيد في المادّة العيسويّة ، فإنّه أيضا بلسان التنبيه ، فلذلك قال : (فنبّه على أنّه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال :﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ فهي شهادة الحقّ في مادّة عيسويّة كما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره) .

[الكلمة العيسويّة والمحمديّة]

(ثمّ قال) بلسانه الذي هو الحقّ بعد إعلامه بالسمع وتنبيهه بالبصر - فإنّ محل الإعلام هوالسمع ،كما أنّ موطن التنبيه إنما هوالبصر-(كلمة عيسويّة ومحمديّة) ؛ وهذا أيضا من ثمرات شعب الثنويّة الأصليّة التي عليها الكلمة العيسويّة في مرتبة الكلام الكاشف عن الكل أنّه تكلم بلسانين ، وانتسب قوله إلى الرسولين ، عيسى ومحمد - عليهما الصلاة والسلام .

(أما كونها عيسويّة فإنّها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمديّة فلموقعها من محمد ﷺ بالمكان الذي وقعت منه) من إجلاله لها وقيامه في مواقف تعظيمها، (فقام بها ليلةكاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتىطلع الفجر[١]) وفيه إشارة إلى أن ترتّب طلوع فجرالإظهار في غياهب الغيبة والكمون

---

١) المسند : ١٤٩/٥ . ابن ماجة : كتاب إقامة الصلاة ، باب (١٧٩) ماجاء في القراءة في صلاة الليل ، ٤٢٩/١ ، ح ١٣٥٠ . مستدرك الحاكم : ٢٤١/١ . شرح السنة : ٤٥٣/٢ ، باب تطويل قيام الليل ، ح٩١٠ . الدرالمنثور : ٢٤٠/٣ ، سورة المائدة/١١٨ .

على كلامه الكامل هو إجابة دعائه ﷺ ، وذلك قوله : (﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [١١٨/٥]) .

[نظر في الضمائر المذكورة في الآية]

(و« هم » ضميرالغائب ، كما أن « هو ») في قوله : ﴿ وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [٨٤/٤٣] (ضميرالغائب) فمن غلب عليهم حكم الغيب الذاتي ، وظهر فيهم مقتضاه من اندماج الأحكام الظاهرة فيهم وعدم إذعانهم للمشهود الحاضر ، هم الذين أبوا من متابعة الأنبياء ، ولذلك أشار إليهم بضمير الغائب (كما قال : ﴿ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾) [٢٥/٤٨] (- بضمير الغائب - فكان الغيب سترا لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر) من الإيمان به واليقين له (فقال : ﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ ﴾ بضمير الغائب) وذلك العذاب (هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحقّ ، فذكرهم الله قبل حضورهم ، حتّى إذا حضروا تكون الخميرة) المنضجة لاستعداداتهم المستكمله لهم ، أعني تذكير عيسى إيّاهم عند الله ، فإنّ الوجود الكلامي مرتبة من الوجود يستتبع الشهود ويستلزمه على ما لا يخفى (قد تحكّمت في العجين) - أي عجين تعيّناتهم المحجوبة في الغيب -(فصيّرته مثلها) في الحضور والشهود ، والذي يدلّ على أنّ حجابهم هو عين كونهم في الغيب الذاتيّ قوله : (﴿ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في تلك الغيبة ، وأشار بانقهارهم و إذلالهم في ذلك الغيب عند تسميته إيّاهم بالعباد ، (ولا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد ، لأنّهم لاتصرّف لهم في أنفسهم) لغلبة قهرمان الأحكام الذاتية في الغيب عليهم (فهم بحكم ما يريد به سيّدهم ، ولا شريك له فيهم ، فإنه قال : ﴿ عِبَادُكَ ﴾ فأفرد) .

(والمراد بالعذاب إذلالهم ، ولا أذلّ منهم ، لكونهم عبادا ، فذواتهم تقتضي أنهم أذلاّء) بما جبلوا عليه من الغيب وكمونهم فيها ، (فلا تذلّهم ، فإنّك لاتذلّهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا) .

(﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقّونه بمخالفتهم) لمايراد منهم من الإيمان بالمشهود الحاضر ، وامتثال الأوامر في عالم الأفعال ، (أي تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك) المخالفة (و يمنعهم منه ﴿ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ ﴾ [١١٨/٥] أي المنيع الحمى) .

(وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمى الحق بـ«المعزّ» والمعطى له هذا الاسم بـ« العزيز » ، فيكون منيع الحمى عمّا يراد به[1] المنتقم المعذّب من الانتقام والعذاب) وفيه إشارة إلى التوحيد الذاتي حيث قال : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾ .

(وجاء بالفصل والعماد أيضا تأكيدا للبيان) من حصر العزّة والحكمة فيه المستلزمة للتوحيد هاهنا على ما بيّن (ولتكون الآية على سياق واحد) من الاشتمال على الثنويّة المجبولة عليها الكلمة هذه ، كما مرّ غير مرّة - (في قوله :﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾) عند التعبيرعن أصل ما تفرّع عنه أحواله وأقواله المسؤول عنها ،(وقوله :﴿ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾) عند الكشف عن ظاهرما ابتنى عليه تلك الأحوال منه والأقوال .

(فجاء أيضا :﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾) على مساقها في الاشتمال على الثنويّة التي هي أصل أمر الكثرة وتمامها ، على ما بيّن في موضعه ولوّح عليه .

---

١) عفيفي : يريد به .

[لما ذا كرّر رسول الله ﷺ هذه الدعاء ليلة كاملة]

ومن ثمّة ترى الخاتم يردّدها عند الاستجابة منه ، وأظهرها بصورة الكثرة التي هي مقتضى أمرها ، (وكان سؤالا من النبيّ و إلحاحا منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر ، يردّدها طلبا للإجابة ، فلو سمع الإجابة في أوّل سؤال ما كرّر، وكأنّ الحق يعرض عليه فصولَ ما استوجبوا به العذاب عرْضا مفصّلا ، فيقول له في كل عرْض [عرْض[1]] وعين عين) عند استطلاعه ﷺ على ما عليه أمر الكل في [الف/٢٩٢] طي ثنويّة الفريقين وكثرتها الأصليّة الكماليّة : (﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ﴾) المفتقرون إليك ، المتذللون عندك نهاية الذلّة ، فهم المستأهلون السائلون بلسان القابليّة عذابك -

- وهاهنا **تلويح** يدلّ على مناسبة بيّنة بين العباد و العذاب[2]-

-(﴿ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾) بدون تمييز عين و تخصيصه بالدعاء له ، غيرأنّه خصّص الفريق الأوّل بنسبتهم إليه تعالى وجعلها ذريعة في تحقيق أمرهم ، والثاني بالمغفرة الساترة لهم عن إظهار تلك النسبة . ولذلك رتّب عليه صورة الحصروالتوحيد ، فهو الدعاء للفريقين على ما هو مقتضى جبلّتهم .

(فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ وايثارجنابه لدعا عليهم - لا لهم - فما عرض عليه إلاّ ما استحقّوا به) وذلك عين (ماتعطيه هذه

---

١) إضافة من عفيفي .

٢) إشارة إلى اشتراك الكلمتين في الحروف وافتراقهم في الدال والذال فقط .

الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه) ، فـ« ما » في « ما يعطيه » بدل ممّا استحقّوا به [1] وفيه إشارة إلى أنّ وصول أهل العذاب والمغفرة إلى ما استحقّوه إنما هو بدعاء الخاتم ، على ماهومقتضى الأُصول .

(وقدورد أنّ الحق إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه أخّر الإجابة عنه حتى يتكرّر ذلك منه حبّا فيه ، لا إعراضا عنه ؛ ولذلك جاء باسم الحكيم ، والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها ، ولايعدل بها عمّا تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها ، فالحكيم : العليم بالترتيب) أي العارف بترتيب الأحكام والأوصاف على الحقائق ، ووضع كلّ منها مواضعها بمواقيتها المختصّة بها ، فإنّه من آثار الاسم الحكيم .

(فكان ﷺ بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله) يعني العلم بمواضع كل شيء ومواقع تحقّقها وثبوتها ، وما يستتبعه من العلم بترتيب الإجابة على دعائه وسائر الصفات والأحكام مطلقا .

[أدب الدعاء رمز الاستجابة]

(فمن تلا فهكذا يتلوا) بمثل هذا التحقّق العلميّ الشهوديّ التفصيليّ على ما بيّن وراثة لحضرة الختميّة ؛ وفي هذا الكلام إيماء إلى أن الشيخ قد تلاها هذه التلاوة ،كما أنّ في اكتفائه بالضمير والصلاة إشارة إلى أنّ الرسولين إنّما وفّقا للمصدريّة المذكورة بميامن الكمال الختميّ الذي لمحمّد بالذات ، ولعيسى بالتبع من وجه .

---

١) راجع شرح القيصري (ص ٩٠٥) حول تركيب هذه الفقرة من المتن .

(وإلاّ فالسكوت أولى به) لأنّ ذلك مقتضى مقامه ، فهومن المرحومين على ما ورد[1] : « رحم الله امرء عرف قدره ولم يتعدّ طوره » فالسكوت للجاهل نجاته واستراحته من التعب .

(وإذا وفّق الله العبد إلى نطق بأمرمّا) - دعاء كان أو تمنيّا أو ترجيّا - (فما وفّقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته) في طلبه ، على ما هو مقتضى الجود وقهرمان أمره في ديوان الخلق والإيجاد (فلا يستبطئ أحد ما يتضمّنه ما وفّق له ، وليثابر مثابرة رسول[2] على هذه الآية في جميع أحواله) فإنّه لابدّ من الإجابة وإسعاف المسؤول ، وإن تأخّر في هذه الدار الصوريّة . وإليه أشار بقوله : (حتى يسمع بأُذنه) الجسمانيّة التي في هذه النشأة (أو بسمعه) الروحانيّ (كيف شئت أوكيف أسمعك الله الإجابة ، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأُذنك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك) وفقما نبه عليه في تسوية العبارتين بقوله : «كيف شئت أوكيف أسمعك الله » أي جواب تحقّق المجازاة مترتّب على سؤال القائل ، إمّا بلسان أصل قابليّته وشيئيّته الكونيّة ، أو بلسان جمعيّته السمعيّة الإلهيّة . وهذا أيضا من أحكام تلك الثنويّة المشتمل عليها الكلمة هذه .

* * *

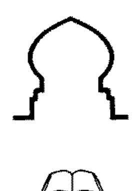
---

١) نسب إلى أميرالمؤمنين عليه السلام وأورده الجاحظ ضمن مأة كلمة انتخبها من درر كلماته عليه السلام (الكلمة الخامسة) . و ورد في عيون أخبار الرضا عليه السلام (٥٤/٢ ، الباب ٣١ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعة) : « عن أميرالمؤمنين عليه السلام : ما هلك امرؤ عرف قدره » .

٢) عفيفي : رسول الله .

ثمّ إنّك ينبغي أن تعلم هاهنا أنّ من آثار ما اشتمل عليه الكلمة النبويّة من أمر الثنويّة وجلائل ثمارها - التي إنّما تجتنى من شجرة النبوّة عند بلوغها ووقت إدراك مقصودها - هو معرفة الفريقين التي عليها فيصل التفرقة ومباني أحكام التفصيل ، وهو الذي به تتفاوت مراتب الأنبياء عند الارتقاء إلى معارج كمالها في أمر النبوّة - ولذلك تراه أنّه به وافق الذوق الختميّ وعليه طابق نقطة تمام النبوّة ، حيث أخذ يردّده الخاتم ، إلى أن استجيب .

وكأنّك قد نبّهت في التلويحات السابقة بما يطلعك على أصل هذه النكتة عند تحقيق نهاية أمر الكثرة التي عليها استقرّت إمالة قهرمانها في الاثنين ؛ فليكن ذلك على ذُكر منك إذ به ينكشف من جلائل الدقائق ما يعسر للعبارة المتعاورة أن ينبه عليها بضرب من الدلالات المعتبرة عند أرباب الرسوم .



[١٦]

فصّ حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة

ووجه اختصاص الكلمة السليمانيّة بالحكمة الرحمانيّة هوعموم حكمها ، فإنّ للكلمة السليمانيّة إحاطة سلطنة وقهرمان على البريّة كلّها ، كما أنّ « الرحمان » بين الأسماء هو الشامل حكمه على الموجودات كلها ، فما من موجود له نوع من الحياة إلا وهو تحت ضبطهما وأمرهما .

ولذلك يلوح فضلهما على اسم « الحي » على ما أخبر عنه قوله تعالى حاكيا عنه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ [١٦/٢٧] .

[تصدير كتاب سليمان عليه السلام باسم الله تعالى]

وحيث أنّ لسليمان عموم الحكم على كلّية تفاصيل الأمر وبيانه صدّرالفصّ بقوله : (﴿ إِنَّهُ ﴾ يعني الكتاب ﴿ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ ﴾ يعني مضمونه) وهذا قول بلقيس ، يقول لقومها عند إراءتها لهم الكتاب ، لاحكاية مضمون الكتاب وما في طيّه ، على ماتوهّمه أكثر أهل الظاهر من المفسّرين ، وارتكبوا في توجيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله تعسّفات بعيدة - كما سيشير إليه الشيخ - .

فقوله :﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ ﴾ بيان لمرسِل الكتاب ، فإنّه أول ما اهتمّ ببيانه وإشاعته ، سيّما إذاكان سلطانا مثل سليمان ؛﴿ وَإِنَّهُ ﴾ بيان لمضمون الكتاب يعني (﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ[١] ﴾) فالكتاب حينئذ مصدّرباسم الله ، وعلى ما فهمه أهل الظاهر مصدّر باسم سليمان ، وإليه أشار بقوله : (فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله [تعالى]) بماتوهّموه (ولم يكن كذلك، وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي) من التوجيهات البعيدة ،كما يقولون : « إنما قدّم اسمه على اسم الله وقاية له أن يقع عليه الخرق ، وأنّه إن وقع الخرق يكون على اسمه ، لا على اسم الله » . و« أنّ اسمه لكمال مهابته في قلوب البرية مانعة لهم عن الخرق » ، وغير ذلك (مما لايليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربّه ، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه : ﴿ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾) [٢٧/٢٩] ، فإنّه لابدّ لكل نبيّ وداعٍ إلى الله أن يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين ومدارج نسبهم في الإنكار والإقرار. فإذا كانت بلقيس في هذا المقام من الإقرار كيف

---

١) سرّ تثليث الأسماء في البسملة بهذا الترتيب في هذا المقام (*) كان سليمان فيه هو أن الله هوالمنان الفيّاض بإفاضة الوجود وإفاضة سائركمالات الوجود ، وكلّ من الإفاضتين إن هي إلا الرحمة ، ولكن إفاضة أصل الوجود هوالرحمة الامتنانية المسمّاة بالرحمة الواسعة والرحمة الرحمانيّة ، وبالنفَس الرحماني ، وبانبساط نورالوجود ، وغيرذلك من الأوصاف والألقاب ، كلّ في باب من الأبواب . وأمّا إفاضة كمالات الوجود بما هو وجود ـ كالعلم والحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ـ فإفاضتها هوالرحمة الرحيمية المسماة ـ بالرحمة المكتوبة ـ أي المكتوبة على نفسه تعالى التي نفَسها ـ بفتح الفاء ـ هي اللوح الكريم ، وأمّ الكتاب ، والكتاب المبين . يكشف بهذه الإشارة سرّ التثليث والترتيب ، كما لايخفى على أولى النهى ، فضلا عن أولي الانتهاء ـ نوري .

(*) يعني مقام الدعوة الابتدائية ـ منه .

الله كناية عن الوحدة الذاتية ، والرحمان الرحيم عن الوحدة الصفاتية والأسمائية + نوري .

يليق بسليمان على جلالة قدره أن يخاف منها على خرق كتابه ؟ وهي يقول عندورود ذلك الكتاب :﴿ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ (أي يكرم عليها) .

ثمّ أشار إلى منشأ خطأهم إقامة لعذرهم على ما هو مقتضى أدب الطريق بقوله : (وإنما حملهم على ذلك - ربما - تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ ، وما مزّقه حتى قرأه كلّه وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس - لولم توفّق لما وفّقت له -) من النسبة الداعية لها إلى القبول (فلم يكن يحمي الكتاب عن الخرق - لحرمة صاحبه - تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ، ولا تأخيره) عنه .

[الرحمة الامتنانيّة والوجوبيّة]

ثمّ إن سليمان لعموم سلطانه على الموجودات له خصوصيّة نسبة إلى **الرحمة** التي هو الوجود ، كما عرفت ذلك . ولما كانت الرحمة نوعين :

امتنانيّة [١]- وهي التي لا تترتّب على ما يستجلبه من الاستعدادات و الأعمال المورثة ، بل به يحصل الاستعداد وما يتقوّم به من القوابل، كالفائض بالفيض الأقدس من الوجود العامّ الشامل ، الذي بـه يتنوّع الاستعدادات في التعيّن الأوّل -

و **وجوبيّة** - وهي التي تترتّب على الاستعدادات والأعمال المورثة له ، كالعلوم والكمالات المترتّبة على ما يستتبعه من المقتضيات والمعدّات -

---

١) قد يعبر في بعض الوجوه عن الامتنانية بالفضل ، وعن الوجوبية بالعدل ، وكما يعبر عن الأول بالفضل ، قد يعبر عن الثاني بالثواب والجزاء . كل في مقام + نوري .

-(فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ، ورحمة الوجوب ، اللتان هما الرحمان الرحيم) كاشفا بهما عن معنى اسم الله ، المصدّر به الكتاب ، تبيينا للذّات بأظهر أوصافها ، وتحقيقا لمبادئ ما ظهرمن الكثرة الكونيّة في الوحدة الوجوديّة (فامتنّ بالرحمان) - أي بتعميم الرحمة والوجود على الكل بدون سابقة استعداد مقتضية لها ، كما قال تعالى : ﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧] -(وأوجب بالرحيم) أي بتخصيص الرحمة التي هي العلم والكمالات على من يستجلبها باستعداده ،كما قال :﴿ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾ [١٥٦/٧] .

[عمومية اسم الرحيم ودخوله في الرحمان بالتضمّن]

وإذ قد ظهر لك أنّ **الرحمة الامتنانيّة** [١] حيث ليس للمرحوم عين أصلا ، ثمّ بها ظهر المرحومون وعمّت لهم ، **والوجوبية** حيث ليس للمرحومين كمال ثمّ بها انفردوا بالكمال وخصّوا بما يليق به انتسابهم إلى جناب الراحم وجلاله الأحدي : كأن إلى مثل هذا المعنى أشارقول **إمام المحقّقين جعفرالصادق**[٢]: « الرحمان اسم خاصّ صفته عامة . والرحيم اسم عامّ صفته خاصّة » .

وبيّن أنّ الوجود العام - يعني الرحمة الامتنانية - له الإحاطة بالكل :

---

١) ولعل في قوله سبحانه : ﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [٥٠/٢٠] إشارة إلى الرحمتين ، ومن هاهنا كأنه قيل : إن الرحمة الرحمانية بمنزلة المادة المنتشرة ، والرحمة الرحيمية بمنزلة الصورة الاختصاصية المخصصة المنوعة ، والهداية الاختصاصية وإن كانت مختصة بأرباب الكمال ، ولكن كمال أهل الكمال من الأنبياء المقربين عليهم السلام هو بعينه الغاية المقصودة من خلقة كل شيء ، فإنه بمنزلة تمام التمامات وكمال الكمالات ، سيما في المواد الختمية من المحمدية والآلية صلى الله عليهم أجمعين ـ تفطن فإنه لطيف شريف ـ نوري .

٢) مجمع البيان : ٢١/١ ، مرسلا مع فرق يسير .

فالوجوبيّة منها مندرجة فيها - اندراج الجزء تحت الكل- و إليه أشار بقوله : (وهذا الوجوب من الامتنان ، فدخل الرحيم في الرحمان دخول تضمّن) وبيّن[١] أنّ هذا غير اعتبار العموم والخصوص فإنّ دخول الخاصّ تحت العامّ ليس دخول تضمّن ؛ ثمّ إنّه وإن أمكن اعتبارالعموم والخصوص في الرحمتين، ولكن ليس فيما نحن بصدده ، فإنّ هذه النسبة إنما تتصورعند اتّحادهما وحملهما بهو هو ، وهو غير مراد هاهنا ، ولذلك علّله بقوله : (فإنّه كتب على نفسه الرحمة [٢]سبحانه) فإنّ نسبة بعض المكتوب إلى الجملة من الكتاب نسبة الجزء إلى كله ، لانسبة الجزئي الخاص إلى كليّه العام ، وهذا المكتوب هورحمة الوجوب إنما كتبه ،(ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال التي يأتي بها هذا

١) حاصله أن العموم والخصوص من جهة المعنى والمفهوم والجزئية والتضمن من جهة الوجود ـ فلا تغفل ـ نوري .

٢) يعني عن النفس ، النفس الكلية الإلهية المساة بالعلوية العليا ، المساة بشجرة طوبى ، وسدرة المنتهى ، وجنة المأوى . وكل نفس من نفس المؤمنين والمؤمنات إنما هي رأس من رؤس تلك الكلية الإلهية ، وغصن من أغصان الشجرة الطوبى والسدرة ، وجنة من شعب وشؤون جنة المأوى . قال تعالى : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَ ادْخُلِي [جَنَّتِي]﴾[٣٠/٨٩] فبعدطي كل نفس يمانية لسلوكها الإيماني ، هذه المقامات الثلاثة المترتبة ، إلى أن ينتهي أمرها إلى دخولها في جنته جل وعلا، وتسليمها الأمانة المودعة فيها إلى صاحبها سبحانه تصير تلك النفس المسلمة نفسها إليه تعالى ، فانية عن نفسها ـ فضلاعن غيرها ، منوجدة بالوجود الحقاني ، باقية بالبقاء السبحاني ـ فحالتئذ صارت منزلتها من الحق منزلة نفسه تعالى بوجه لايعرفه إلا الراسخ في العلم ، فيصدق حينئذ كتب على نفسه الرحمة ، ويصير العبد صالحا حينئذ لأن يسلم **الأمانة الرحيمية** إليه ، وأما الأمانة المرجوعة قبل ذلك فهي **الأمانة الرحمانية** التي هي أمانة أصل الوجود الابتدائي ، كما أظهرنا وقال شاعرنا :

اين جان عاريت كه به حافظ سپرده دوست * روزي رخش به بينم وتسليم وى كنم

وكما قالوا : « إن التوحيد لهو إسقاط الإضافات » ويمكن أن يحمل كلام المتن على ما أشرنا إليه ، ولكن بعض فقرات الشرح كأنه يأبى عن هذا الحمل ـ نوري .

العبد حقّا على الله أوجبه له على نفسه ، فيستحق بها)- أي بتلك الأعمال - (هذه الرحمة - أعني رحمة الوجوب -) كما عبّر عنه الحديث القدسيّ المفصح عن قرب النوافل .

[تسمية العبد باسم الأول والآخر والظاهر والباطن]

(و من كان من العبد[1] بهذه المثابة) في القرب بالتزام النوافل من الأعمال (فإنّه يعلم مَن هو العامل منه)- أي من العبد ، فإنّ له أعضاء عاملة وغيرعاملة -(والعمل مقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان)- اليدين والرجلين والسمع والبصر واللسان والجبهة - (وقد أخبر الحقّ) في الحديث المذكور (أنّه تعالى هويّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحقّ ، والصورة للعبد ، و الهويّة مدرجة فيه) أي في العبد الذي هو اسم من اسماء الحقّ ، والاسم عين المسمّى ، فلم يكن للغير هنا دخل . وعنه أفصح بقوله : (أي في اسمه ، لاغير) أي ما بقي من المدرج فيه تلك الهويّة غير اسم العبد[2] (لأنّه عين ما ظهر وسمّي خلقا ؛ وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد) . وهذا نتيجة رحمة الوجوب .

(وبكونه لم يكن ثمّ كان ، ويتوقّف[3] ظهوره عليه وصدور العمل منه) - أي يتوقّف ظهور الحقّ على العبد الكائن كونا متجدّدا وصدور العمل منه - (كان الاسم الباطن والأول) أما الأول فظاهر، لكونه لم يكن ثمّ كان . وأما

---

١) عفيفي : من العبيد .

٢) إن أراد من سلب الغيرية غيرية العزلة فمسلم لاعيب ولاريب فيه عند أهله ، وإن أراد منه سلب الغيرية في الحكم والصفة فهو كفر وزندقة كما مر منا غير مرة - نوري .

٣) عفيفي : وبتوقف .

الباطن فلأنّه يتوقّف على كونه المتجدّد ظهور الحق ، فلابدّ وأن يكون باطنا بالنسبة إليه ، وإلا لم يتوقّف عليه الظاهر. سيّما إذا كان مصدرا للأعمال . فإنّ الآثار إنما يصدر عن البواطن .

فلئن قيل : قد صرّح آنفا بأنّ العامل لم يكن غير الحقّ ، فكيف يكون مصدر الأعمال عبدا ؟

قلنا : إنّ العامل وإن كان هوالحقّ ، لاغير، ولكن مصدريّته أمر معنويّ هو صفة العبد ، كما أفصح عنه الحديث ، حيث قال[1]: « كنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر » ، فإنّ ضمير يسمع ويبصر للعبد . وإن كان السمع عين الحقّ . وكذلك مايتوقّف عليه ظهورالحقّ من العبد . هكذاينبغي أن يفهم هذا الموضع ، فإنّه قد اضطرب الأقوال هاهنا كل الاضطراب[2].

وإذ قدعرفت أن هذه الأسماء إنماظهرت من الخلق(فإذارأيت الخلق رأيت الأوّل) بكونه لم يكن ثمّ كان ، (و) رأيت (الآخر)[الف/٢٩٣] بكونه أنهى مراتب الصورة ،(والظاهر) بكونه هو المدرك بالمشاعرالحسيّة ،(والباطن) بكونه يتوقّف عليه ظهور الحقّ ويصدر منه صنوف الأعمال التي منها الإظهار .

[ملك سليمان الذي لاينبغي لأحد]

(وهذه معرفة لايغيب عنها سليمان عليه السلام) يعني رؤية هذه الأسماء التي لها الإحاطة التامّة والجمعية الكاملة من الخلق (بل هي من) جملة (الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده) .

---

١) مضي الحديث .
٢) راجع الشروح في شرح هذا المقطع ترى الاختلاف في تفسير المتن .

وهاهنا **تلويح** يدلّك على أُمور لابدّ من الاطّلاع عليها ، وهو أنّ للتسعة الإحاطة التامّة والجمعيّة الكماليّة - كما عرفت غير مرّة - وبيّن أنّها إذا وقعت في مرتبة العشرات لاكتساب الجمعيّة البرزخيّة التي هناك لها مزيد كمال ، ولذلك تراه يترتّب عليها حينئذ إشعار بأُمور تستتبعه آثار في عالم الإظهار ، لإبرازه النسب التي هي منبع العجائب وأصل بدائع الصنائع - كما بيّن في موضعه - ولوقوع ذلك العدد في اسم سليمان موقعه و إحاطته بطرفيه بوحدتهما الكماليّة [1] قد ظهر منه ما ظهر ، وهو الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده - كما لايخفى .

[كان لرسول الله ﷺ مثل ملك سليمان ولايتظاهر به]

ثمّ إن ذلك **الملك** قد يكون بحسب العلم والشعور، وقد يكون بحسب الوجود والظهور ، والذي اختصّ به سليمان بين الكمّل هو الظهور به ، و إليه أشار بقوله :(يعني الظهور به في عالم الشهادة) المسمّاة بعالم الملك أيضا ،(فقد أُوتي محمّد عليه الصلاة والسلام ما أُوتي به[2] سليمان وما ظهر به) ، ومن تأمّل في كيفيّة انطواء الاسمين على ذلك العدد[3] يظهر له ذلك .

والذي يدلّ على أنّه أُوتي محمّد ﷺ ذلك الملك[4] أنّه جاءه عفريت[5] - أي خبيث - من الجن (فمكنته الله تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به ، فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب

---

١) لعله إشارة إلى وقوع (٩) في عدد اسم سليمان (١٩١) بين الواحدين .
٢) عفيفي : أوتيه .
٣) محمد = ٩٢ ، وهذا العدد مشتمل علي (٩) و مجموع واحدين نظير عدد سليمان (١٩١) .
٤) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٥٨٥/١ .
٥) راجع الحديث بألفاظه المختلفة في الدرالمنثور : ١٨٧/٧ ، سورة ص/٣٥ .

به ولدان المدينة ، فذكردعوة سليمان فردّه الله خاسئا ، فلم يظهر عليه بما أُقدر عليه ، وظهر بذلك سليمان) .

(ثم قوله ﴿ ملكًا ﴾) أي ثمّ إظهاره ، فإنّ القول أبين مراتب الإظهار(فلم يعمّ ، فعلمنا) بتنكير الملك في قوله و إظهاره (أنّه يريد ملكا مّا) خاصّا من الأملاك ، (ورأيناه قد شورك في كل جزء جزء[1] من المُلك) فإنّ لكل أحد من النبيّين تصرّفا في جزء من أجزاء الملك (الذي أعطاه الله تعالى ، فعلمنا) بهذه الآية المنزلة (أنّه ما اختصّ إلا بالمجموع من ذلك) الأملاك ، فأحديّة جمع الكلّ هوالملك الخاصّ الذي سأله هذا ، وعلمناه لمنطوق كلامه (وبحديث العفريت أنّه ما اختصّ إلا بالظهور ؛ وقد يختصّ بالمجموع والظهور) الذين هماأثررحمة الامتنان ورحمة الوجوب . و« قد » هاهنا للتحقيق ، مثل :﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ ﴾ [٦٣/٢٤] .

(ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت :« فأمكنني الله منه » لقلنا : إنّه لما همّ بأخذه ذكّر الله دعوةَ سليمان ، ليعلم أنّه لا يُقدِره الله على أخذه ، فردّه الله خاسئا . فلما قال : « أمكنني الله منه » علمنا أنّ الله تعالى قد وهبه التصرّف فيه ، ثمّ إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوةَ سليمان ، فتأدّب معه . فعلمنا من هذا أنّ الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم) على ما هو مؤدّى الرحمتين .

[عموميّة الاسم الرحيم]

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين ، اللتين

---

١) عفيفي : كل جزء من الملك .

ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب **الرحمان الرحيم** . فقيّد رحمة الوجوب) في قوله :﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [١٢٨/٩] (وأطلق رحمة الامتنان في قوله :﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾) [١٥٦/٧] (حتى الأسماء الإلهية ، أعني حقائق النسب) - و إنّما فسّر الأسماء الإلهية بحقائق النسب ، فإن الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازية التي بها تغائر الذات ، **لها مرتبتان** : إحداهما عند وجود النسبة بظهور المنتسبين كليهما ، ويسمّى أسماء الربوبيّة . والأُخرى أقدم منها رتبة وأبطن نسبة ، وذلك عند فَقْد أحد المنتسبين وجودا ، أعني المعلوم والمقدور والمراد ، فإنّه ليس لها في الحضرات الأُول إلا محض الاعتبار ، ويسمّى **بالأسماء الإلهية** فهي حقائق النسب وبواطنها - .

[هو الراحم والمرحوم]

(فامتنّ علينا بنا) لظهورها بأعياننا (فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهيّة والنسب الربانيّة) أي هذا النوع الإنساني[١] لكونه أنهى ما ينساق إليه مقدّمات المراتب الاستيداعيّة والاستقراريّة ، وأقصى ما يستنتج منه أقيسة الأسماء الإلهيّة والنسب الربانيّة ، فهو إذن النتيجة المستحصلة من تلك الامتزاجات بنوعه ؛ لا بأشخاصها المتفاضلة ، كما لايخفى .

فلمّا أفضى أمر رحمة الامتنان وترتيب أشكالها البيّنة الإنتاج إلى هذه النتيجة الجمعيّة الكماليّة ، التي هي حاصرة للكل ، ثمّ بها أمر تلك الرحمة ، فأفاض في رحمة الوجوب ، وإليه أشار بقوله : (ثمّ أوجبها على نفسه بظهورنا

---

١) اختلف الشراح في تفسير قول الماتن « بنا » ، فالجندي والكاشاني اعتقدا أنها خاص بالكمل ، واعترض عليهم القيصري قائلا أنه عام لجميع أفراد الإنسان كاملا أوناقصا ، ولعل القول الوسط كلام الشارح بأن المراد هو النوع الإنساني .

لنا) ظهورا علميّا ليرحمنا بالرحمة الرحيميّة الشهوديّة ،كما رحمنا بالرحمة الرحمانيّة الوجوديّة ، وبيّن أن هذه النتيجة وإن كانت نتيجة من وجه ، ولكن هوالكلّ من وجه آخر ، وهو من حيث ظهور العلم والشهود ، ولذلك قال في هذه الرحمة « على نفسه » تنبيها إلى هذه الدقيقة :

(وأعلمنا أنّه هويّتنا) عند ذلك الظهور بقوله :﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرِ﴾ [١١/٤٢] (لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه ، فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم - امتنانيّة كانت الرحمة أو وجوبيّة كما بيّن .

* * *

(فعلى ما امتنّ [١] ؟ وما ثمّ إلا هو) هذا مقتضى **لسان الإجمال** الذي عبّر عن صرف الوحدة الإجمالية . وكأنّك قد عرفت غير مرّة أنّه لبيان تمام التوحيد لابدّ مما يشعربطرف التفصيل منها لئلا يتوهّم الوحدة العدديّة المقابلة للكثرة ، على ما هو المبادر إلى سائر الطباع ، وإليه أشار بقوله :

(إلا أنّه لابدّ من حكم **لسان التفصيل**) توفيةً لحقّ أدائه ، وذلك (لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتّى يقال : « إنّ هذا أعلم من هذا » مع أحديّة العين) وفي عبارته لطيفة حيث أنّ في هذا أحديّة تأبي الشركة ، ففي لسان التفصيل إشعاربعين الإجمال ، وقوله :« مع أحدية العين تنبيه إليه ».

[التفاضل في الأسماء]

(و) هذا التفاضل (معناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلّق العلم)

---

١) عفيفي : فعلى من .

فإنّك قد عرفت في المقدّمة أنّ العلم له التقدّم الإحاطي والتحكّم الشمولي على الإرادة . كما أنّ الإرادة لها التقدّم الإحاطي على القدرة ، فإنّ **العلم** عندهم عبارة عن تعلّق الذات بنفسها وبجميع الحقائق على ماهي عليه، ثمّ ذلك التعلّق إن اعتبر على الممكنات خاصة بتخصّصها بأحد الجائزين مطلقا يسمّى **إرادة** ، كما أنّه إن اعتبر اختصاصه بإيجاد الكون يسمّى **بالقدرة** ، (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) ومرجعها ترتّب نسبة بعضها إلى بعض بالكمال والنقص ، وهو نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم (وكمال تعلّق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلّق القدرة)؛ هذا فيما ظهرفيه نسبة الكمال والنقص من الأسماء المترتبة .

(وكذلك السمع الإلهي والبصر) الإلهي ، فيما الظاهرفيه التقابل في حيطة الترتّب المذكور ، فإنّه داخل تحت حكم التفاضل المذكور، كما للسمع هاهنا بالنسبة إلى البصر ؛ وفي عبارة المتن إشعار بذلك .

(و)كذلك (جميع الأسماء الإلهيّة على درجات في تفاضل بعضها على بعض) في الحيطة والتقدّم . و إن ظهرذلك في بعض منها ، واختفى في بعض (كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق) في اتّصافه بالأوصاف الكمالية (من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحديّة العين) فإنّ الموافقة والمطابقة بين الظاهر والمظهر، يعني الأسماء والأعيان واجبة التحقّق . هذا إن قلنا بالمغايرة بين الظاهر والمظهر ، و إن أجملنا القول في ذلك ، فالتفاضل بين الأشخاص عين التفاضل الأسمائي[1].

وفي عبارة المتن ما يشعر بهذا الإجمال ، حيث قال : « معناه معنى نقص

---

١) راجع الفتوحات المكية : ٦١/٢ .

تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم » بتكرار « المعنى » كما لا يخفى على الفطن .

[تضمن كل اسم على سائر الأسماء وسريان هذا الحكم في المظاهر]

(وكما أنّ كل اسم إلهي إذا قدّمته)- ذِكْرا كان أو اعتبارا -(سمّيته بجميع الأسماء ونعتّه بها ، كذلك فيما ظهرمن الخلق ، فيه أهليّة كلّ ما فوضل به) إذ كل شيء وإن ظهرفيه اسم لكن لابدّ من تضمّنه للكلّ واختفائه فيه ، وهوالمراد بالأهليّة ، إذ أهل الشيء إنما يقال لمن جمعه وإيّاه ذلك من دين ونسب أو صناعة وبلد ومايجري مجراه . فالأهليّة للشيء هوجمعيّته له ، ولاشكّ في جمعيّة كلّ شيء لسائر الأشياء ، كما قال الشيخ :

كل شيء فيه معنى كل شيء * فتفطّن واصرف الذهن إليّ
كثرة لا تتناهي عددا * قد طوتها وحدة الواحد طيّ

[اشتمال كل جزء على المجموع]

(فكل جزء من العالم مجموع العالم - أي هو قابل لحقائق[1] متفرقّات العالم كله)، فإنّك قد لوّحت أن العالِم هوالعالَم نفسه - بفتح لام التفصيل - وكلّ جزء من العالَم عالِمٌ حيّ ناطق ، ولذلك تراه قد جمع جمع السلامة التي لذوي العقول الناطقة في قوله تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [١/٢] .

و الذي يقضي منه العجَب حال هؤلاء الذين ادّعوا : « أنّا نحن نحكم بالظاهر » وهم مضطرّون في ظواهر أمثال هذه الألفاظ المفصحة عن الحقائق إلى التأويلات البعيدة ، تطبيقا لما تواطؤوا عليه من العقائد التقليديّة ، وهذا

---

١) عفيفي : للحقائق متفرقات (ن- مفترقات) . قال القيصري : وفي نسخة مفردات .

من الحِكم البالغة للحكيم العليم ، ونعمه السابغة على المسترشدين ، أنّه جعل فعْلهم ينادي على تكذيبهم فيما أدعوه أنّ الظاهر لهم ، ولله درّ من قال[١]:

ونهج سبيلي واضح لمن اهتدى * ولكنما الأهواء عمّت ، فأعمَت

(فلا يقدح قولنا : « إنّ زيدا دون عمرو في العلم » أن تكون هويّة الحق عين زيد وعمرو ، ويكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد ،كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة - وليست غير الحقّ - فهو تعالى من حيث هو عالمٌ أعمّ في التعلّق من حيث هو مريد وقادر ، وهو هو ، ليس غيره) .

(فلا تعلمه - هنا يا وليّ - وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا ، إلاّ إن أثبتّه بالوجه الذي اثبتَ نفسه ، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه) ، وبيّن أن النفي إنّما يتوجه إليه باعتبار النسب وإضافتها إليه ، ولذلك فيه قال : « عن كذا » إشعارا به . وذلك ظاهر في كلّ ما يدلّ على النفي .

(كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقّه حين قال :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢](فنفى) عن أن ينسب إليه بالذات نسبة ما أو إضافة ، إذ المنتسبان هما المثلان ، فالنسبة تثبت المثليّة ، فنفيها يستلزم نفي النسبة ضرورة ، فنفاها عن الذات بأبلغ وجه كما يقال : « مثلك لايبخل » (﴿ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ فأثبت بصفة تعمّ كل سامع بصير من حيوان) .

(وما ثمّ إلاّ حيوان ، إلا أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس) كما نبّهت إليه في معنى « العالمين » وجمعه جمع السلامة . وهذه التفاوت في

---

١) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض . وفيه (جلاء الغامض : ٧٣) : ولكنها الأهواء .

المدارك إنما هو في الدنيا ، (وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنّها الدارالحيوان وكذلك الدنيا ، إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد) استتار التفاضل الأسمائي في بعض أفرادها المتقابلة ، كما سبق التنبيه إليه . وذلك (ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم) ؛ وذلك لأنّ النشأة الدنياوية - لإتمام أمرالصورة وغلبة سلطانها فيها ، وهي إنما تقتضي التميز وتحكم بالتفرقة بين الأعيان وفاء بما هومقتضى نشأته - آبية عن ظهور الوحدة الإطلاقية والإجمال الذاتيّ فيهاكلّ الإباء .

(فمن عمّ إدراكُه) في هذه النشأة سائرَ مراتب الأشياء و مدارج بطونها (كان الحقّ فيه أظهرفي الحكم ممّن ليس له ذلك العموم ، فلا تُحجب بالتفاضل وتقول)- أي قائلا أنت -(لايصحّ كلام من يقول « إنّ الخلق هويّة الحقّ » بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهيّة التي لاتشكّ أنت أنّها هي الحقّ) عند وقوفك على مواقف خلقيّتك ، وأنّها الممنون بها على الأسماء لإظهارها إيّاها (و مدلولها المسمّى بها ليس إلا الله) .

[لم يقدّم اسم سليمان عليه السلام على اسم الله تعالى في كتابه]

وإذ قد بيّن أمر التفصيل بما هو مقتضى لسانه على ما لابدّ منه ، أخذ فيما هو بصدده في الفصّ قائلا : (ثمّ إنّه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله - كما زعموا - وهو من جملة من أوجدته الرحمة) المسبوقة بالله (فلابدّ أن يتقدّم « الرحمان الرحيم » ليصحّ استناد المرحوم) يعني سليمان ؛ فإنّك قد عرفت أن المقدّم - ذكرا أو فكرا أو كتابة - من الأسماء لابدّ وأن يكون أصلا لما يتأخّر و يتفرّع عليه ، حتى يكون على ترتيب نظم الحقائق ، فإنّ المستحقّ للتقديم في كل جمعيّة و مزاج إنّما هو الأمر الكلّي النافذ الحكم فيما دونه من

الجزئيّات المتفرّعة عنه ، فإنّ رتبة الجزئيّات المتفرّعة إنما هوالتأخير ، فلابدّ من تأخير سليمان . فلو قدّم على الاسمين يكون على غير الترتيب . فقوله :(هذا عكس الحقائق ، تقديم من يستحقّ التأخير ، وتأخير من يستحقّ التقديم في المواضع[1] الذي يستحقّه) إشارة إليه .

[بلقيس كانت عالمة حكيمة]

ثم أشار إلى وجه نسبة **بلقيس إلى سليمان** ، والرابطة القاضية بينهما بهذه المراسلة وما يتبعها من الهداية والاهتداء ، بما في بلقيس من تدبير سياسة الملك وتأسيس بنيان السلطنة و إرهاض أمرها بقوله : (ومن حكمة **بلقيس** وعلوّ علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب . وماعملت ذلك إلاّليعلم أصحابها أنّ لها إيصالات إلى [الف/٢٩٤] أُمور لا يعلمون طريقها ؛ وهذا من التدبير الإلهي في المُلك . لأنّه إذا جُهل طريق الأخبار الواصل للملِك خاف أهلُ الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم ، فلا يتصرّفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرّف . فلو تعيّن لهم « على يدي من تصل الأخبار إلى مَلِكهم » لصانعوه وأعظموا له الرشا ، حتى يفعلوا مايريدون ولايصل ذلك إلى ملِكهم . فكان قولها : ﴿ أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ [٢٧/٢٩] ولم تسمّ من ألقاه - سياسةً منها ، أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواصّ مدبّريها . وبهذا) الوجه من المناسبة التي بينها و بين سليمان (استحقّت التقدم عليهم) والاختصاص بالمكاتبة إليها . هذه حكمة بلقيس التي هي **عالمة الجنّ**[2].

---

١) عفيفي : الموضع .
٢) حكي في التفاسير أن أم بلقيس كانت جنية ؛ راجع مجمع البيان : ٢٢٤/٧، سورة النمل/٤٥ . الدرالمنثور : ٣٦٣/٧ ، عن مجاهد . وقال ابن العربي (الفتوحات: ٤٩٥/٢ ، الباب ٢٠٩):☜

[فضل الإنس علي الجنّ]

(أمّا فضل العالِم من الصنف **الإنساني** على العالم من **الجنّ** بأسرار التصريف وخواصّ الأشياء ، فمعلوم بالقدْر الزماني ، فإنّ رجوع الطرْف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه) .

(لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه) - لكونه من اللطائف البرزخيّة التي إنما غلب عليه التروّح وانقهر التجسّم -(أسرع من حركة الجسم فيما يتحرّك منه) لغلبة الكثافة العائقة له في حركته .

(فإنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصرعين الزمان الذي يتعلّق بمبصره مع بُعد المسافة بين الناظر والمنظور. فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرْفه إليه عين زمان عدم إدراكه) وذلك لأنّ هذه الحركة ليست للأجسام التي في حيطة الزمان حتى تكون متقدّرة به - تقدّر حركات الأجسام به - بل للقوّة الجسَدانيّة التي هي البرزخ بين لطيف الروح وكثيف الجسم ، فإنما تتقدّر بباطن الزمان ، المسمى بلسان الاصطلاح بـ« **الآن الدائم** » و« **الدهر**» ؛ فلايكون حينئذ للزمان - الذي هو النقوش والأشكال المترتّبة عليه - قدر عند هذه الحركة أصلا .

فعلم أن الزمان هاهنا بمعناه ، و أنّ الآن الذي يتقدّر به هذه الحركة هو

☜ « وهذا القول [كأنه هو] الذي صدر منها يدل عندي أنها لم يكن كما قيل متولدة بين الإنس والجان ، إذ لو كانت كذلك لما بعد عليها مثل هذا من حيث علمها بأبيها وماتجده في نفسها من القوة على ذلك حيث كانت أبوها من الجان على ما قيل ... » .

باطن الزمان وأصله، لاجزؤه في الخارج -كما قيل في توجيه هذا الموضع[١]: فإنّ الزمان لاجزء له في الخارج ، إذ هومتّصل واحد في نفسه ، إنما يفصله الوهم .

[كيفية إحضار عرش بلقيس]

(والقيام من مقام الإنسان) لكونه حركة الجسم المتقدّرة بالزمان (ليس كذلك ، أي ليس له هذه السرعة . فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ) ضرورة أن عمله غيرمتخلّلة بالزمان ، وهوالغاية في تلك الحركة المطلوبة (فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد . فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرّا عنده) .

و إنما صرّح بالاستقرار (لئلا يتخيّل أنّه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال ، ولم يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقال) ضرورة أن الانتقال لابدّ له من الزمان ، ليطابق الحركة والزمان والمسافة ، فهو ماكان من قبيل الانتقال (و إنما كان إعدام وإيجاد من حيث لايشعر أحد بذلك) من المحصورين في حيطة القوى الجزئية ، التي إنما يدرك الأمور بإحساسها من الخارج (إلا من عرفه) من الداخل .

[العالم في خلق دائم]

(و) الذي يدل على أنّهم محجوبون عن هذه المرتبة (هو قوله تعالى :

---

١) تعريض لما قاله الكاشاني (ص٢٣٨):« والزمان في قول الشيخ ... بمعنى الآن - ... وهو الزمان الذي لايقبل الانقسام في الخارج لصغره ، ويقبله في الوهم - المسمى بالزمان الحاضر ، لا الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، فإن ذلك عدمي وهذا وجودي ، ولفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك اللفظي » .

﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾)[١٥/٥٠] (ولا يمضي عليهم وقت لايرون فيه ما هم راؤون له) حتى يفهموا من الخارج معنى الخلق الجديد . وذلك لأنّه ليس في حيطة الزمان . (وإذاكان هذاكما ذكرناه فكان زمان عدمه - أعني عدم العرش من مكانه - عين وجوده عند سليان ، من تجديد الخلق مع الأنفاس . ولاعلم لأحد بهذا القدر) من الخارج ، كما سبق بيانه ، ولا من الداخل إلا بالتعريف الإلهي . وإليه إشارة بقوله : (بل الإنسان لايشعر به من نفسه أنّه في كل نفَس لايكون ، ثمّ يكون) .

وفي إيراد لفظة « ثمّ » هاهنا إيهام معنى التراخي وما يستتبعه من التقدّم والتأخّر الزمانيّين . فلذلك قال :(ولا تقل : « ثمّ تقتضي المهلة » . فليس ذلك بصحيح و إنما ثم) في أمثال هذه المواضع (تقتضي تقدّم الرتبة العليّة) وذلك فيما لم يكن للزمان دخل ، كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ ﴾ [١١/٤١] أو يكون للزمان هناك دخل ، ولكن لا ترتيب فيه زمانيّ ، و ذلك كما في اللغة (عند العرب في مواضع مخصوصة ، كقول الشاعر[١]) :

(كهزّ الردينيّ . . . . * . . . . . ثمّ اضطرب)

(وزمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ .وقد جاء بـ« ثم » ولا مهلة ، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس ، زمان العدم زمان وجود المثل)

---

١) شطري بيت لأبي دؤاد جارية بن الحجاج الشاعر الجاهلي ، من قصيدة له يصف فيها الفرس :

كهزّ الردينيّ تحت العجاج * جرى في الأنابيب ثمّ اضطرب

الرديني : الرمح ؛ نسبه إلى إمرأة تسمى ردينة . والعجاج : الغبار . والأنابيب : جمع أُنبوبة وهي ما بين كل عقدتين من القصب . يقول : إذا هززت الرمح جرت تلك الهزّة فيه حتّى يضطرب كله (شرح شواهد المغني للسيوطي : شواهد ثم ، ٣٥٨/١) .

وقد عثرأكثر أهل النظر على هذا الترتيب ، وهو المسمى عندهم بالتقدّم الذاتيّ والطبيعيّ ؛ وبذلك تفطّنوا على تبدّل الأعراض ، وإليه أشار بقوله (كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة) فإنّ علومهم لما كانت مأخوذة من الخارج وأمر الأعراض هوالظاهر بالذات هناك دون الجوهر ، لذلك فهموا تجديدها دونه ، وذهبوا إليه . وعرش بلقيس لما كان من الجواهر المستقرّة ، إنما يعرف من عرّفه الله من الداخل أمر ذلك التجديد .

(فإنّ مسألة حضور[١] عرش بلقيس من **أشكل المسائل** ، إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصّته ، فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان ، فماقطع العرشُ مسافة ، ولازويت وطويت له أرض ، ولا خرقها - لمن فهم ما ذكرناه) من كيفيّة تبديل العرش في صورة التحويل ، من حكيم يعرف طريق تحصيله وميزان تقويمه وتعديله .

[كان سليمان هبة الله لداود عليه السلام]

(وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان عليه السلام ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها ، و سبب ذلك) الظهور من سليمان عليه السلام بين الأنبياء - يعني ظهور قهرمان تصرّفه في الثقلين ونفوذ حكمه في الملوين . وأن أمر تصريف العالم بيدي أحد من خدّامه - (كون سليمان هبة الله لداود عليه السلام من قوله تعالى : ﴿ وَ وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ ﴾ [٣٨/٣٠] والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام) أي مبدء صدوره هبة الجواد المطلق ، وغاية ظهوره هو إنعام منه لخلّص خواصّه من العبيد ، فهو حينئذ في جلالة القدر

---

١) م ن : حصول .

لابدّ وأن يكون بما لايقابله ولا يعادله شيء من أعمال العباد - تخلّقا كان ذلك أو تحقّقا - و إليه أشار بقوله :

(لابطريق الجزاء[1] الوفاق أوالاستحقاق) وهوأن يكون العبد قد استحقّ ذلك بمحض استعداده لما يستحقّه بنفسه ؛ وإنّما لم يكن ذلك :

أما الأول فلأنّه لابدّ من معادلة الجزاء لما يورثه من الأعمال ، وموافقته له في ميزان ظهور الأحكام والآثار ، و ليس من العبيد ما يكون بذلك المنزلة والاعتبار .

وأما الثاني فلأنّ استعداد العبد - من حيث هو عبدٌ - إنما يقتضي الأوصاف العدميّة - على ما هو مؤدّى أمرالقبول وتنفيذ حكمه - فلا يقتضي التأثير والتصرّف في شيء ، فضلا عن تقلّد أمر التصريف في الثقلين .

(فهو النعمة السابغة) من الله على العالمين من حيث إفاضة الحقائق على المسترشدين من أُمّته وتغذيتهم بها وتربيتهم منها ، (والحجّة البالغة) من حيث غلبته بمجرّد البرهان على المستبصرين منهم من ذوي الأنظار و أُولي الأفكار ، (والضربة الدامغة) من حيث ظهوره بالسيف على العامّة من المنكرين من الثقلين ، فهوالوليّ ، النبي ، الرسول الظاهر على العالمين بالفيض والرحمة الظاهرة والباطنة والقهر .

ثم هاهنا تلويح :

إعلم أنّ حروف «داود» بعددها وعدد بيناتها « يسأل عطية »[2] ويقتضيها

---

١) عفيفي : - الجزاء .   ٢) داود = دال ألف واو دال = ١٩٤ = يسأل عطية .

ولذلك تراه قد اختص بها بين الأنبياء . و إذ كان لسليمان - حسبما فيه من الحروف ثلاث جهات -: الولاية ، والنبوّة ، والرسالة . يقتضي توجّه هبة الله له وترشيحه لمراقي عزّه إلى أن يبلغ تلك الجهات منتهى كمالها بما لا مزيد عليه . فترقى في الأول منها إلى أن أصبح **نعمة سابغة** في إفاضة ما يربي المسترشدين ويغذّيهم . وفي الثانية منها حجّة بالغة للمتردّدين . وفي الثالثة منها **ضربة دامغة** للمنكرين . وهذه هي الغاية في المراتب المذكورة . ولذلك وصف كلا منها بما هو تمامه بكمال الحروف - أعني الغين الذي لا مزيد عليه بينهما ، فإنّ كل كلمة آخرها وتمامها ذلك الحرف يقتضي الكمال والختم في معناها ، على ما لا يخفى لمن تصفّح ذلك وتأمّل .

[مقايسة علم داود وسليمان عليهما السلام وأمة محمد صلى الله عليه وآله]

(وأما علمه)- وهو الأول من الوجوه الثلاثة الكمالية -(فقوله ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ مع نقيض الحكم) الصادر من داود عليه السلام في مسئلة الزرع و أكله الماشية [1] (وَكُلاً) من الأنبياء (آتَيْنَا حُكْمًا) بحسب ما تقتضيه استعدادات اممهم (وَعِلْمًا ﴾) [٧٩/٢١] هو مبدء ذلك الحكم .

(وكان علم داود) على ما هو مقتضى النص الكريم - وهو قوله :﴿ آتَيْنَا ﴾ (علما مؤتى ، آتاه الله) وحيا كان أو إلهاما (وعلم سليمان علم الله في المسألة) على ما هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ (إذ كان الحاكم) عند تفهيمها إيّاه (بلا واسطة ، وكان سليمان) في تلك المسألة (ترجمان حق في مقعد صدق) وكلّ من الحكمين بما فيهما من التناقض حق ،(كما أنّ المجتهد

١) ورد تفصيل القصة في التفاسير مثل مجمع البيان : ٥٧/٧ تفسير الآية : الأنبياء/٧٩.

المصيب لحكم الله[1]، الذي يحكم به الله في المسئلة لو تولاها بنفسه أوبما يوحى به لرسوله : له أجران، والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر[2]، مع كونه علماوحكما).

(فأُعطيت هذه الأمّة المحمّديّة)- لكونهم ورثة الخاتم -(رتبة سليمان في الحكم ، ورتبة داود ، فما أفضلها من أُمّة) .

واعلم أنّ القرابة المستدعية للوراثة لابدّ وأن تكون بين كل نبي وأُمّته ، ومن ثمّة ترى في أمر بلقيس وقصّتها سراية الحكمين المتناقضين مع جمعيّتهما ، من أحكام تلك القرابة القاضية بالوراثة . و إلى ذلك أشار بقوله :(و لمّا رأت بلقيس عرشها- مع علمها ببُعدالمسافة واستحالة انتقاله في تلك المدّة - عندها ﴿ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ﴾ [٤٢/٢٧] وصدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[3]: وهو هو) في نفس الأمر (وصدق الأمر) في حكمه بالاتّحاد ، كما صدقت بلقيس في حكمها بالمغايرة .

أما الثاني فلما ذكر من أمر التجديد . وأما الأول فظاهر يعرف كل أحد من نفسه ،(كما أنك) لاتشكّ أنّه (في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن[4] الماضي) .

---

١) من الموضع الذي أشرنا إليه في الفص اليوسفي إلى هنا سقط الأوراق من نسخة د .

٢) إشارة إلى الحديث المروي : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » . راجع البخاري : ١٣٣/٩ ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب أجرالحاكم إذا اجتهد . مسلم : ١٣٤٢/٣ ، كتاب الأقضية ، باب (٦) بيان أجرالحاكم إذا اجتهد ، ح ١٥ . ابن ماجة : ٧٧٦/٢ ، كتاب الأحكام ، باب (٣) الحاكم يجتهد فيصيب الحق ، ح٢٣١٤ . المسند : ٤، ١٩٨ و ٢٠٤ . كنزالعمال : ٧/٦ ، ح١٤٥٩٧ .

٣) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٤٩٥/٢ .

٤) د : الزمان .

[إشارة سليمان عليه السلام بالتباس أمرالوجود على الناس]

هذا بيان علم سليمان ، وأنّه النعمة السابغة على البريّة ، وأما بيان إثباته لذلك العلم ، وأنّه **الحجّة البالغة** فيه . فإليه أشار بقوله : (ثمّ إنّه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح) أي استحضره فإنّ « الذكر » هو استحضارالشيء ، وهو إمّا بالفعل في القلب ، و إمابالقول في الحسّ ، وهذا يشملهما . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلدلالة قوله : (ف﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ﴾) [٤٤/٢٧] وهو البيت العالي المروّق ، الخالص من الشوب ، الصافي من الكدر ، ومنه جاء : « صراحا » أي جهارا ، و « هذا أمر صريح » أي لا تعريض فيه ولا خفاء . وفيه إيماء إلى ما أشار إليه سليمان قولا ، وهو قوله سائلا عنها : ﴿ أَهَكَذَا عَرْشُكِ ﴾ [٤٢/٢٧] فإن ذلك تنبيه قوليّ غير صريح في المراد ، وهذا فِعليّ محسوس صريح فيه .

(وكان صرحا أملس ، لاأمت فيه) ولا اعوجاج (من زجاج ﴿ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ ﴾ ماء[١] ف﴿ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا ﴾ حتى لايصيب الماء ثوبها . فنبّهها بذلك على أنّ عرشها الذي رأته من هذا القبيل ، وهذا غاية الإنصاف فإنّه أعلمها بذلك إصابتها في قولها ﴿ كَأَنَّهُ هُوَ ﴾) ذاهلة عن تلك الإصابة بإدخالها في صرح صريح المحسوسات و إراءتها ماعليه كلمتهامن المطابقة للواقع، والمخالفة لما عليه الأمر في نفسه .

(فقالت عند) ظهور (ذلك) الحجّة البالغة والتنبيه الصريح :(﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾) بظلام الجهل وحجاب الكفر فيما كنت عليه قبل (﴿ وَ

---

١) عفيفي :لجة أي ماء .

أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ ﴾ أي إسلام سليمان) ، يعني أنّ المعيّة إنما هو في الإسلام (﴿ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [٢٧/٤٤] .

[مقايسة قول بلقيس وفرعون]

(فما انقادت لسليمان و إنما انقادت لرب العالمين ، وسليمان من العالمين ، فما تقيّدت في انقيادها) و إسلامها بتلك المعيّة ، فإنّها قارنت إسلامها بإسلام الرسل ، فلا تتقيّد (كما لاتتقيّد الرسل في اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون ، فإنّه قال : ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ [٧/١٢٢] و إن كان يلحق بهذا) التصريح بالرسل في إسلامه و إظهار من هو الواسطة في فوزه بهذه الكرامة شكرا لها (الانقياد البلقيسي من وجه ، لكن لايقوي قوّتها[١]) فإنّه قد[٢] قيّد الرب الذي أسلم له دونها (فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله) يعني الربّ المطلق .

ثمّ إنّ الذي ظهر [الف/٢٩٥] من فرعون - على ما ورد به النصّ - قوله : « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل »[٣] لا ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ على ما نقل عنه . و إن كان الذي آمنت به بنو إسرائيل هو ربّ موسى وهارون ، لا تفاوت بينهما إلا بالإجمال والتفصيل . فاستشعر بلسان تعبير فرعون مقصوده بتلك العبارة المجملة قائلا :

(وكان فرعون تحت **حكم الوقت** حيث قال : « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » فخصّص) الرب الذي أسلم له بالذي آمنت به بنو إسرائيل(و

---

١) عفيفي : قوته .
٢) د : - قد .
٣) إشارة إلى قوله تعالى :﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [١٠/٩٠] .

إنما خصّص لمارأى السحرة)- الذين جعلهم مقابلين لموسى ومناظرين له توهينا لأمره وإهانة له . وذلك لابتذال السحر بين الناس واختصاص مباشريه بين كل قوم بالخسّة والاحتقار- (قالوا في إيمانهم بالله ﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَرُونَ ﴾) [١٢٢/٧] فمنع فرعون احتشام علوّه في الأرض وغلوّه في الاستكبار أن يتبعهم في ذلك القول استنكافا عن تقليدهم، وإباء عن الاقتداء بهم في ذلك ، فغيّرالعبارة وقال : « آمنت بالذي آمنت به بنواسرائيل » . والعجب حال من لم يتفطّن لهذه اللطيفة المصرّح بها ، وارتكب المجاز في نسبة ذلك القول إلى فرعون[١] .

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان ، إذقالت :﴿ مَعَ سُلَيْمَانَ ﴾) [٤٤/٢٧] وعنت بهذه المعيّة المقارنة بسليمان في نفس هذا الانقياد والإذعان بمايستتبعه، لاالمقارنة الزمانيّة و[٢] المكانيّة . وبيّن أن المراد بالمعيّة والمقارنة - إذاكان - هو المقارنة في الفعل ، يلزم أن يكون المتقارنان متساويين في طريان ما يلزم ذلك الفعل من الأحوال والأوضاع ، وبلقيس إذ[٣] قارنت بسليمان - تلك المقارنة - (فتبعته) في سائر عقائده وأحواله ، ولازمته في مسالكه بجميع أغوارها وأنجادها (فما يمرّ بشيء من العقائد إلا مرّت به معتقدة ، ذلك كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه ، لكون نواصينافي يده، ويستحيل مفارقتنا إيّاه) فيجب مقارنتنا له في جميع الأفعال والأقوال وجملة الأحوال .

---

١) إشارة إلى ما قاله الكاشاني في شرحه (ص ٢٤٠) : « وإنما نسب إليه الشيخ الإيمان برب موسى وهارون ، لأن إيمان بني إسرائيل إنما كان برب موسى وهارون ، فأسند إليه مجازا ، وإلالم يقل فرعون : رب موسى وهارون » . وقد تبعه في ذلك القيصري (ص ٩٣٧) أيضا .

٢) د : و .

٣) د : إذا .

وبيّن أن المعية من الطرفين وأنّ عين العبد في عدمه الأصلي كما كان ، (فنحن معه بالتضمين) مختفيا في ضمنه ، (وهو معَنا بالتصريح) ظاهرا في مجلاه . ومن ثمّة ترى في الكلام المنزل السماوي الذي هو المبيّن الكاشف عن الأمر بما هو عليه ظاهرا مفصحا عن ذلك (فإنّه قال : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾) [٤/٥٧] مصرّحا بمعيّته لنا ، فهو معَنا بهذا النصّ الصريح في المعيّة (و نحن معه بكونه آخذ[1] بنواصينا) وهو إنما يدلّ على المعيّة ضمنا ، فإنّ دلالته على المعيّة عقليّة ضمنيّة .

إذ الناصية لغة هي : قصاص الشَعر . وهي ما ينتهي به الشَعرمقدّما كان أو مؤخّرا ، وذلك في عرف أهل الذوق عبارة عن الكثرة الإحاطية التي قد انحشرت في الإنسان وظهرسواد ازدحامها على الدماغ ، فإنّ فيه مدارك الشعور و الإشعار ، و مصادر الأفعال الاختيارية التي[2] من جملتها الكلام ، الذي هومنتهى غايات الكثرة المتّصل طرفها بالوحدة ، فإنّه صورة العلم ، وهو ظاهرالوجود كما عرفت . وبيّن أن الآخذة[3] بالناصية هوالذي يتحرّك بها وفيها ، فإنّ لكلّ كثرة جهة جمعيّة ، هي الآخذ بأزمّة آثارها و إظهار مطاوي أسرارها ، فإنّ تلك الكثرة هي باطن تلك الجهة من وجه ، و إن كان ظاهرها من آخر ، وهذا هو الوجه الذي نتكلم عليه ، ولذلك قال :

(فهو تعالى مع[4] نفسه حيثما مشى بنا من صراطه) فإنّ النفس في عرفهم

---

١) د : آخذا .
٢) د : - التي .
٣) د : الآخذ .
٤) د : معه .

مشتقّ من النفَس المنسوب إلى الرحمان ، وبيّن أنّ تلك الجهـة الجمعيّة التي بها يظهر العالم بأجناسه وأنواعه وأشخاصه لابدّ لها من هيأة وحدانيّة اعتداليّة في كلّ منها ، هي منهج ظهور ذلك النوع وصراط صورته الخاصّة ، بحيث لو تجاوز عنها إلى طرفيها من الإفراط والتفريط لم يمكن ظهورها أصلا .

(فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم ، وهو صراط الربّ تعالى) فإنّه لكل نوع ربّ يحفظ ذلك الهيأة الوحدانيّة على استقامتها (وكذا علمت بلقيس من سليمان) عند إسلامها من دقائق حكمه ، و إذعانها له في لطائف إرشـاده و هدايتـه ، (فقالت ﴿ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [٤٤/٢٧] مفصحة عن معبودها بأسمائه الإلهيّة والربوبيّة ، وسماته الكيانيّة ، بما يكشف عن المعيّة المذكورة ، لما في الربّ من معنى النسبة التي يلازم طرفيها معا ، و لذلك عمّت (و ما خصّصت عالما من عالم) فإنّه لوأنّها ما علمت من سليمان تلك المعيّة الإطلاقية ما عمّت ، بل خصّصت كما خصّص بنو إسرائيل .

[التسخير المختص بسليمان عليه السلام]

ثمّ لما ظهر أمر بالغيّة حجّة سليمان في إسلام بلقيس و إرشاده لها ، إلى أن بلغت مراقي كمالها على ما بيّن ، شرع في تحقيق **دامغيّة ضربته** على الترتيب المشار إليه أولا بقوله :

(وأما التسخير الذي اختصّ به سليمان وفضل به على غيره ، وجعله الله من الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده : فهو كونه عن أمره) وقوله وآثار منطوق كلامه وحرفه (فقال : ﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ ﴾ [٣٦/٣٨] فما هو من كونه تسخيرا ، فإنّ الله يقول في حقّنا كلّنا من غيرتخصيص : ﴿ وَ سَخَّرَ

لَكُم مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنهُ ﴾)[١٣/٤٥] أي من غير تخصيص من الله ، فإن مبدء ذلك التخصيص إنما هو تراكم التفرقة المشوّشة لتوجّه الهمّة وصلابتها ، الموجبة لنفوذ حكمها في المسخّر لها ، وذلك من جهة العبد .

(وقد ذكر تسخيرالرياح والنجوم وغير ذلك ، ولكن لاعن أمرنا ، بل عن أمرالله ، فما اختصّ سليمان إن عقلت إلا بالأمرمن غير جمعيّة ولا همّة ، بل لمجرّد[1] أمر) لفظيّ وحرف صوتيّ رقميّ .

وكأنّك لوحت في مطلع الفصّ على ما يطلعك على كيفيّة ذلك ولميّته إجمالا من تلويحات اسم سليمان - فتذكّر .

(وإنما قلنا ذلك لأنّا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعيّة ، وقد عاينّا ذلك في هذا الطريق ، فكان من سليمان مجرّد التلفظ بالأمر) - صرّح بالتلفّظ تبيينا لما ذكر من مبادئ نفوذ كلامه ، وهو محض تلفّظه -(لمن أراد تسخيره من غير همّة ولا جمعيّة) .

[اختصاص سليمان عليه السلام بالملك في الدنيا ، ولايعمّ الآخرة]

ثمّ إنّ هاهنا إشكالا ، وهو أنّ استجابة دعاء سليمان يقتضي أن لا يكون بعده لأحد مثل ما أعطي له من الملك ، وهذا خلاف ما تقرّر من أمر خاتم الولاية ، وماثبت أن لكلّ أحد في الآخرة من عوام[2] المؤمنين أضعاف ما في الدنيا من الملك . فأشار إلى إزاحة مثل هذه الشبهة بقوله :

---

١) عفيفي : بمجرد .
٢) د : عوالم .

(واعلم - أيّدنا الله وإيّاك بروح منه - أنّ مثل هذا العطاء إذاكان لعبد - أيّ عبد كان -فإنّه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته) فلا يخالف استجابة دعاه ماادّخر له ولغيره في الآخرة ، فإنّ ذلك لسليمان ولغيره من المؤمنين بحاله ما ينقصه شيء (و لا يحسب عليه ، مع كون سليمان طلبه من ربه تعالى ، فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عجّل له ما ادّخرلغيره)- يعني لخاتم الولاية -(ويحاسب به إذا أراده في الآخرة) ، والذي يدلّ على هذا ماظهر من طيّ كلامه ، حيث نسب العطاء إلى نفسه ، وما نسب إلى العبد بوجه ، (فقال الله له : ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا ﴾ - ولم يقل : لك ولا لغيرك -﴿ فَامْنُنْ ﴾ أي اعط ﴿ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾) [٣٩/٣٨] ، فما نسب إلى العبد إلا الإعطاء أو الإمساك بما لايحاسب عليه ،(فعَلمنا)- لابمجرّد فهم المعاني الوضعيّة ، بل - (من ذوق الطريق أنّ سؤاله ذلك كان عن أمر ربه) ولذلك لايحاسب عليه (والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهيّ كان الطالب ، له الأجر التامّ) ، أي الخالي عن غوائل الحساب والعقاب على طلبه ، فإنّ طلبه ذلك امتثال أمر و عبادة ، (و الباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه ، و إن شاء أمسك . فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه) حيث قال : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [٦٠/٤٠] ، (فلو سأل ذلك من نفسه ، من غير أمر ربّه له بذلك ، ليحاسب به[١]) .

[اللبن صورة العلم]

(وهذا سار في جميع مايسأل فيه الله كما قال لنبيّه محمد - عليه الصلاة والسلام -:﴿ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [١١٤/٢٠] ، فامتثل أمرَ ربّه ، فكان يطلب

---

١)عفيفي : من غير أمر ربه بذلك لحاسبه به .

الزيادة من العلم) وينتظر وروده لتغذية فطرته في جميع المراتب والعوالم (حتى كان إذا سيق له[١] لبن يتأوّله علما ،كما تأوّل رؤياه لمارأى في النوم أنّه أُتي[٢] بقدح لبن*، فشربه وأعطى فضله عمربن الخطاب . قالوا : فما أوّلته ؟ قال : العلم[٢] . وكذلك لما أُسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر ، فشرب اللبن[٣]) .

وأنت عرفت وجه مناسبة اللبن بالعلم سابقا ، لكن له وجه آخريليق بهذا المقام ، وهوأنّ اللبن أقبل غذاء للاتحاد بالمزاج الكونيّ الجمعيّ ، والخمر أبعدها قبولا للاتّحادبه ، لامتداد زمان التغالب والتقابل بينه وبين ذلك المزاج ، وهو زمان سكره وانقهارسلطان جمعيته تحت تأثير الخمرونشأته ، فهويخالطه ويخامره زمانا إلى أن يقهره المزاج ويغتذي به ، والعلوم والمعارف الإلهيّة متفاوتة بحسب المشارب وقبولها إيّاها ، فإنّ من ذوي الأذواق من لايفهم التوحيد إلابنوع من امتزاج الظاهر بالمظهر ومخامرته إيّاه ، ويتوقّف في أمر الاتّحاد غاية التوقّف .

وأما المحمّد والمحمّديون ، إذ وردوا عين الإطلاق الذاتيّ وشربوا من زلال قراحه الذي لا يمازجه شوائب السوى ، ولا يخامره كدر الغير ، فهم الذين قد أصابوا ما عليه أصل قابليّة الإنسان و وصلوا إليه ، و إليه أشار بقوله :(فقال له الملك :« أصبت الفطرة ») ، إذ الفطرة في ظاهر اللغة من قولهم : فطرت العجين : إذا عجنته لخبزته من وقته . وفطرة الله للخلق هو إيجاده و إبداعه

---

١) د : حتى إذا كان سيق له .　　*) عفيفي : أُوتي بقدح لبن . أتي بقدح من لبن .
٢) رواه مسلم :١٨٥٩/٤ . ولايخفى عدم صحة الحديث إذا قورن بقوله تعالى ﴿ رب زدني علما ﴾ ، فإن إناء العلم لايضيق حتى يبقى فضلة يعطى لشخص آخر ، ورسول الله ﷺ مأمور بطلب الزيادة من العلم بنص الآية .
٣) مسلم : ١٤٥/١ ، كتاب الإيمان ، ح٢٥٩ . باب (٧٤) الإسراء برسول الله ﷺ . و١٥٤/١ ، ح٢٨٢ . راجع أيضا دلائل النبوة للبيهقي : ٣٥٧/٢ و ٣٦٢ و٣٨٢ .
تفسيرالقمي : ١٣/٢-١٢ ، الآية الأولى من سورة أسري . عنه البحار : ٣٣٢/١٨-٣٣١ .

على هيأة مترشّحة لفعل من الأفعال ، وهو ما ركز في الناس من المعرفة .

هذا كلامهم ، وعلم منه أن الفطرة تتضمّن ماعليه أصل استعداد الناس أجمع ، من الإجمال الجمعيّ الإطلاقيّ ، دون التفصيل الفرقانيّ الذي اختصّ به . وإليه أشار بقوله :(أصاب الله بك أُمّتك) ؛ ولما كان اللبن إشارة إلى هذا النوع من العلم ، أعطى فضله لعمر بين أصحابه ، فإنه طرف عمومه الذي منه يستفيض الأُمّة .

(فاللبن متى ظهر فهوصورة العلم)- عينيّة كانت الصورة أو مثاليّة - هذا عبارة لسان الفرق التفصيليّ ، وأما بلسان[1] الجمع القرآنيّ (فهوالعلم)، لاغير ، (تمثّل في صورة اللبن) ، تنزّلا في مدارج الامتزاج[2] والاختلاط ،(كجبرئيل تمثّل في صورة بشر سويّ لمريم) .

(ولما قال عليه الصلاة والسلام[3]:« الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » نبّه على أنّه كل مايراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم) في أنّه صور يعبّر بها عن الأُمور الواقعة ، أو الذي سيقع ، فهو من هذه الحيثيّة (خيال ، فلابدّ من تأويله) .

(إنما الكون) وهو كما عرفت في المقدّمة عبارة عن الأعراض المتشخّصة بها الأشياء في هذا العالم من المحسوسات ، وما يتقوّم بها . ولا شكّ أنّها أُمور متحوّلة متغيّرة ، وصور غير مستقرّة كاشفة عن آخر مثلها ، فهو بهذا الوجه :

(خيال) * وإن كان بوجه آخر (وهو)
من حيث أصله الباقي منه - دون الهالك[4] - (حقٌّ في الحقيقة)

---

١) د : لسان . ٢) د : تنزلا في صورة الامتزاج . ٣) مضي في ص ٤٢١ . ٤) د : الهلاك .

(والذي يفهم هذا) * أي الكون بوجهيها ، أو طريق تأويل هذه الصور الكونيّة الخياليّة وسبيل تعبيرها ، فإنّ السالك إذا فهم ألسنة إرشاد الكائنات * (حاز أسرار الطريقة)فاستغنى عن مرشدآخر في صورة شخصية معيّنة ، فإنّ الحق يرشده في صور الأكوان .

(وكان[1] ﷺ إذا قدّم له لبن ، قال : « اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه » لأنه كان يراه صورة العلم ، وقد أُمر بطلب الزيادة من العلم . وإذا قدم إليه غير اللبن قال : « اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه ») .

[السؤال إذا كان عن أمر إلهي لايحاسب به السائل]

(فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهيّ ، فإنّ الله لايحاسبه به في الدارالآخرة . ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهيّ ، فالأمر فيه إلى الله : إن شاء حاسبه به[2] ، وإن شاء لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصّة أنه لا يحاسبه به ، فإنّ أمره لنبيه عليه الصلاة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأُمّته . فإن الله يقول :﴿ وَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [٢١/٣٣] ، وأيّ أُسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله) و استفاض العلوم من محلّه خالصة عن شوائب امتزاج الوسائط ؟

[المقام السليماني]

ثم إنّه لما كان طرف التشبيه غالبا على ذوق سليمان - على ما علم في طيّ

---

١) راجع المسند : ٢٢٥/١ و٢٨٤ . الشمائل النبوية : ٢٦٥ ، باب (٣١) ، ح ٢٠٥ . أبوداود : ٣٣٩/٣ ، كتاب الأشربة ، باب ما يقول إذا شرب اللبن ، ح ٣٧٣٠ .

٢) د : حاسبه له .

أوضاعه من التفاته إلى الملك ، وانقياد الأكوان له جملة ، على ما علم منه ومن تلويح اسمه - وبيّن أن مقتضيات أحكام هذا الطرف مما لايفهمه - فهم قبول - إلا النُدر من العلماء ، أُولي الأذواق الكاملة والحكم الشاملة ، قال [الف/٢٩٦] (لو نبّهنا على المقام السليماني على تمامه ، لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه)لاشتمال ذلك على أُصول غريبة تنهدم بها قواعدالعقائد التي عليها تعويل أهل التحقيق . (فإنّ أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا) ، كما نبّه في مطع الفصّ على بعضه وفي طيّه علىآخر حيث قال : مبدء تسخيره عليه السلام إنما هو مجرّد التلفّظ بدون ضميمة همّة ولا جمعيّة ،كما بيّن آنفا . ولهذا البحث تفاصيل يحتاج إلى أُصول غريبة وعلوم غيرمأنوسة ، لذلك اكتفى عنه بهذا الإجمال .

* * *

[تمهيد للفصّ الآتي]

ثم اعلم أنّ **الوجود** الذي هوقهرمان أمرالظهور ومصباح ذلك النور- على ما لايخفى - له ظاهر يعبّر عنه بالرحمانية ، كما أن داود الذي هو سلطان أمر الإظهار بما ورد في حقه من الخلافة المنصوص عليها -كما ستقف على تحقيقه - وتسخير الطير والجبال اللذين هما أشدّ ما في العالم علوّا على الإنسان ، وأكثره عصيانا وإباء للإذعان ، له نتيجة يظهر منها تمام تلك السلطنة ، وهو سليمان . فيكون بين « داود » و « الوجود » خصوص نسبة ، كما بين « سليمان » و « الرحمان »[1] . وإليه أشار بقوله :

---

١) عقود سليمان = ٢٠ = عقود رحمان .

[١٧]

فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية

ويلوّح على تلك النسبة بيّنات عددها [١].

[النبوّة والرسالة اختصاص إلهي ، لاكسبي]

وبيّن أن مراتب كمال العباد ومدارج ترقّيهم فيه ضربان :

أحدهما : ما يصلح لأن تحصل لهم وراثة من[٢] أعمالهم المعدّة لهم في استحصاله ، كاستفاضة المعارف واستعلام الحقائق واستجلاب تطوّرات الأحوال وفنون الأذواق بضرب من الأفكار الصافية والتوجّهات الخالصة عن الشوائب المشوّشة .

وثانيهما : ما لايصلح لأن يكون من العبد عمل يوازيه ، ويورث ذلك ، لجلالة شأنه عن رتبة العبد بما هو عبد ، واختصاصه بالحق ، كالرسالة والنبوّة

١) وجود = ١٩ = ط ي . بيناتهما : أ أ . داود = ١٥ = هـ ي . بيناتهما : أ أ .
٢) د : - من .

التشريعيّة ، و لما كان من مقتضى الكلمة الداوديّة ومؤدّى كمالاته الخصيصة به أمر الخلافة وكمالها الذي هو الرسالة والنبوّة التشريعيّة ، صدّر الفصّ بتحقيقها قائلا :

(اعلم أنّه لما كانت النبوّة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب - أعني نبوة التشريع -) ، وهو وضع الصور الجزئيّة والأحكام التكليفيّة - الكاشفة عن الأمر وتفصيله - على ما هو حقّ الإنباء وكماله .

وقد احترز به عن نبوّة تعريف الحقائق الكليّة وتبيين العلوم الإلهيّة - مما يمكن اكتسابه بوراثة الأعمال الفكرية والمهيّجات الذوقيّة ،كما قال النبي ﷺ [١]: « من عمل بما علم ورّثه الله علم مالم يعلم » أوبقرب نسبة الأنبياء ووراثتهم ذلك منهم ، كما قال[٢] :« العلماء ورثة الأنبياء » .

وذلك لأنّه قد يستحصل كليّات الحقائق الأسمائيّة والمعارف الإلهيّة الجمليّة بالفكر وسائر ضروب التوجّهات وفنون التعمّلات ، دون جزئيّات تفاصيل

---

١) الإحياء : ١/١٠٥ . وفي قوت القلوب (١/١٣٨) : «من عمل بمايعلم ورثه الله علم مالم يعلم» . وأخرج أبونعيم مثله (حلية الأولياء : ذكرأحمد بن أبي الحواري ،١٠/١٥) عن أنس بن مالك ، عن النبي ﷺ ـ ثم قال أبونعيم : ـ« ذكرأحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين ، عن عيسى بن مريم عليه السلام ، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ﷺ ، فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته وقربه » .

٢) عن رسول الله ﷺ في الكافي :كتاب العلم ، باب ثواب العالم والمتعلم ، ١/٣٤ ، ح ١ . أمالي الصدوق : ٦٠ ، المجلس الرابع عشر ، ح٩ . عنه البحار : ١/١٦٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (١٧) فضل العلماء ، ١/٨١ ، ح ٢٢٣ . المسند : ٥/١٩٦ . كنزالعمال : ١٠/١٣٥ ، ح ٢٨٦٧٩ .
وعن الصادق عليه السلام في الكافي : كتاب فضل العلم ، باب صفة العلم وفضله ، ١/٣٢ ، ح ١ . بصائر الدرجات : ٣ ، الباب الثاني ، ح٢ . عنه البحار : ٢/٩٢ . عوالي اللئالي : ٤/٧٤ .

تلك الحقائق ، على طبق ما في العين من الأشخاص الخارجيّة . فإنّ ذلك من الخصائص الإلهيّة التي إنما يتحقّق بها العبد بطريق الوهب فقط ؛ وبيّن أن حكم الأُصول الكليّة يسري في الفروع وجزئيّاتها ، فلذلك (كانت[1] عطاياه لهم من هذا القبيل : مواهب ليست جزاء) لسوابق أعماله الوارثة لها (ولا يطلب عليها منهم جزاء) بلواحق شكره المستجلبة للمزيد عليها .

(فإعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام والإفضال) بدون سوابق مقتضيات ولا لواحقها (فقال : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ ﴾ [٨٤/٦] يعني لإبراهيم الخليل ، وقال في أيوب : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ﴾ [٤٣/٣٨] ، وقال في حقّ موسى : ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَرُونَ نَبِيًّا ﴾ [٥٣/١٩] ، إلى مثل ذلك) مما حصل لسائرالأنبياء من جلائل النعم ودقائقها بطريق الوهب ، على ما نصّ عليه في كلامه .

وفي هذه الآيات الكريمة ما يكشف عن كمال تحقّق[2] الخليل وبلوغه فيه مبلغ التمام ، حيث أنّ موهوبه ليست فيه نسبة ولاغيبة مماهو مقتضى السلوب والإضافات ، بل محض الوجود - كما اطّلعت عليه في فصّه ، فتذكّر .

(فالذي تولاّهم أوّلا) في كليّة أمرهم - أعني النبوّة التشريعيّة -(هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم) الجزئيّة (أو أكثرها) ، فإنّه يمكن أن يكون بعض تلك الجزئيّات بالكسب ولكن على سبيل الندرة . ويعلم من هذا الكلام وجه أُمّية الخاتم ، ومعنى قوله[3]: « أنتم أعلم بأُمور دنياكم » .

---

١) عفيفي : كما كانت .
٢) د : تحقيق .
٣) مضى ذكره في ص (١٩٤) وذكرنا أن الحديث موضوع .

(وليس) ذلك المتولي أوّلا وثانيا (إلا اسمه الوهّاب) .

[ما آتى الله تعالى داود ﷺ من الفضل]

(وقال في حق داود : ﴿ وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلا ﴾) [٣٤/١٠] . (فلم يقرن به جزاء يطلبه منه) بل نسب ذلك إلى نفسه وقال : ﴿ مِنّا ﴾ ، (ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء) بل نصّ على أنّه كان فضلا وعطاء .

(ولما طلبه الشكرعلى ذلك) النعمة الجليلة (بالعمل[١]) الذي هومقتضى حكمه (طلب من آل داود ولم يتعرّض لذكر داود ، ليشكره الآل على ما أنعم به على داود ، فهو في حقّ داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حقّ آله على غير ذلك ، لطلب المعاوضة) بالأعمال القلبيّة والجوارحيّة ، شكرا لتلك النعمة . وهذا الطلب من آل داود مما عليه داود من الخلافة المطلقة المنصوص عليها . فإنّه إذاكان يطلب من غيره المستخلفين عليهم الأعمال شكرا على ما أنعم على داود يكون غاية في تعظيم خلافته وجلال قدره، سيّما إذا طلب ذلك من أهل الخليفة الذين هم مجبولون على التنافس والتباغض ، فإنّ دلالته على جلالة قدر الخليفة أكثر وأظهر .

(فقال تعالى : ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾) [٣٤/١٣] ، فعلم أنّ انتصاب ﴿ شُكْرًا ﴾ إمّا على التمييز ، و إمّا على أنّه مفعول لأجله .

[شكر الأنبياء]

ثمّ إنّ الشكر و إن لم يكن مطلوبا من الأنبياء ﷺ ، ولكن لم يزل يواظبون

---

١) عفيفي : العمل .

عليه ، وذلك الشكر هوالبالغ في الشكريّة . وإلى ذلك أشار بقوله تعالى :(﴿ وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾)[١٣/٣٤] وإليه نبّه بقوله : (وإن كانت الأنبياء قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك عن[١] طلب من الله ، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ﷺ حتى تورّمت قدماه ، شكرا لما غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر ، فلما قيل له في ذلك قال [٢]: « أفلا أكون عبدا شكورا » وقال في نوح :﴿ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾[٣/١٧] ، فالشكورمن عباد الله قليل) وذلك لأن الشكر البالغ إلى كماله التامّ فيه هو أن يكون بلا طلب من المنعم الواهب ، وهو إنما يكون للكمّل من الأنبياء الذين يصل إليهم النعم من ديوان الوهب كماعرفت .

[خصوصيّة اسم داود]

ثم إنّ الخلافة التي تحقّق بها داود إنما تقتضي التصرّف والتأثير في العالم ، وهو إنما يتصور بعد قطعه عن العالم ، ضرورة أنّ المتأثرما لم ينفصل عن المؤثّر[٣] فيه - انفصال قطع يقابله به - لم يتمكّن من التصرّف فيه والتسلّط عليه كلّ التسلّط .

(فأوّل نعمة أنعم الله بها على داود أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتّصال ، فقطعه بذلك عن العالم إخبارا لنا عنه بمجرّد هذا الاسم)

---

١) عفيفي : علي .
٢) البخاري : ٦٣/٢. ١٦٩/٦،كتاب التفسير ، سورة الفتح . ١٢٤/٨ . مسلم : ٢١٧٢/٤-٢١٧١، صفات المنافقين ، باب (١٨) إكثار الأعمال ، ح٧٩ ، ٨٠ ،٨١ . المسند : ٢٥١/٤ و٢٥٥ . ١١٥/٦ . راجع تخريجات الحديث في الدرالمنثور : ٥١٤/٧-٥١٢ ، سورة الفتح/١ .
٣) م : المائر .

فإنّ اسم « داود » **يلوح على القطع**[١] بعينه بأوّل بيناته ، وذلك لأنّ الأسامي والألقاب [الف/١٧٩]- المنزلة من سماء الوهب - مخبرة عمّا اشتمل عليه المسمى من الخصائص والأوصاف التي له عندالعارف بفنون دلالات الحروف و وجوه كشفها وتبيّنها ، وهذا من خصائص علوم أصحاب **الأئمة الهداة** وتلامذتهم -و قد نبّهت عليه في المقدمة - فيكون انتصاب « إخبار» على أنه مفعول له من « قطعه » لا غير[٢] .

[الحروف المتصلة والمنفصلة]

ثمّ إنّ الحروف الكتابيّة التي هي الكاشفة عن الحقائق ، التي تتعلّق بطرف الولاية والبطون - كما سبق التنبيه عليه - تنقسم بالحصر القطعي إلى ما يتّصل ويتّصل به - وهو حروف الاتّصال ، وأكثر الحروف كذلك - وإلى ما يتّصل ولا يتّصل به ، بل ينقطع به الكلمة وينفصل ، فهو جهة تمامها ، وهو حروف الانفصال . وذلك ستّة يجمعها « روزداذ » وإلى ما لايتّصل ولا يتّصل به ، وهذا غيرظاهر ولا معدود في الحروف . لأنّ الظهور يستدعي مظهرا يتّصل به

---

١) ط ع ق ١٧٩ ، أي تسعة وسبعون ومأة ، وهذه الحروف الثلاثة هي مادة لفظ « قطع » ، استخرجت من جمع عدد بينات حروف اسم « داود » ، وترجمة كلمة داود : « داو جرحه بالود » اي بمحبة الله . وهذه المداواة لايتصور إلا بقطع النظر عن كلية ما سوى الله بالانقطاع إليه بشراشر وجوده ، وهذا الانقطاع إنما هو تخلية نفس داود لينصلح للتحلية بود الله وعشقه ومحبته تعالى ، كما ينظر إليه قوله تعالى : ﴿وَ يُحِبُّونَهُ﴾ في قوله ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾ [٥/٥٤] .

تاكه ازجانب معشوقه نباشدكششى * كوشش عاشق بيچاره بجائى نرسد

فلا تغفل ـ نوري .

٢) تعريض لما قاله القيصري (٩٤٨) :« إخبارا منصوب بفعل مقدر ، تقديره : أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال ، وجعله إخبارا لنا عنه ، أو فأخبر ذلك الاسم إخبارا لنا ، أو حال من الاسم ، أو من ضمير الفاعل في قطعه - أي مخبرا » .

حتّى يتمكّن من البروزعن سواد الخفاء على بياض الظهور، فهذا القسم مندمج في سواد الخفاء غير معدود في جملة الحروف . لأنّ ملاك أمرها إنما هو الإظهار والإبراز - كما عرفت - وهذا هو الهمزة فقط .

[المناسبات الحرفية في اسمي محمد وداود عليهما السلام]

ثمّ إنّ المناسب لعالم الامتزاج والاختلاط هوالقسم الأوّل ، كما أنّ الموافق لعظمة الخلافة وحشمة أمرها هو الانفراد والانقطاع عن الرعايا وهوالقسم الثاني . فلذلك سمّي داود الذي قد اختصّ في التنزيل بنصّ منشور الخلافة بحروف هذا القسم ، (وهي : الدال ، والألف ، والواو ، وسمّي محمّدا ﷺ بحروف الاتّصال والانفصال ، فوصله به وفصّله عن العالم ، فجمع له بين الحالتين في اسمه) .

وذلك لأنّ الاسم محل إظهارالشخص بما هو عليه ، ولما كان محمد ﷺ خاتم أمر الإظهار وسلطان حكمه - الذي إنما يتحقّق في الكثرة والانفصال مع انطوائه على تمام المعنى الذي يقتضي الوحدة والاتّصال - لابدّ وأن يكون من الحروف المختصّة به دلالة على وجهيه .

إذا عرفت هذا تبيّن لك أنّه لابدّ من اشتمال اسمه على النوعين من الحروف ، دلالة منه على طرفيه . وسائرالأنبياء وإن كانوا ذاطرفين ولكن ليس لأحد بينهم أمر تمام الإظهاروختمه ، فلا يكون في اسمه الذي هو مبدء الإظهار دال عليه . فلذلك قال :

«فجمع له بين الحالتين في اسمه »، (كماجمع لداود بين الحالتين من طريق

المعنى[١] [٢]، ولم يجعل ذلك في اسمه[٣]) .

(فكان هذه) الجمعيّة الاسميّة (اختصاصا بمحمّد على داود) لما بينهما من الاشتراك في الظهور بالخلافة والرسالة الإحاطيّة . ومن ثمّة ترى المشترك بين اسميهما هو « الدال » الدالّ على الدولة والظهور ، ولكن لما كان في المحمد متصلا بميم التام والكمال يكون دالاّ على جمعيّته الصوريّة والمعنويّة ، فإنّ الاتّصال يستتبع الاتّحاد الذي هو من لوازم المعاني والعلوم . وإليه أشار بقوله : (أعني التنبيه عليه)- أي على الاختصاص المذكور الذي له بين الأنبياء - (باسمه ، فتمّ له ﷺ الأمر من جميع جهاته) اسما ومسمّى وصورتا ومعنى . وفي آدم وإن كان الدال فيه مع ميم التام ، ولكن منفصلا عنه ، غير متصل به ؛ فلا يدلّ إلا على الدولة الصوريّة والجمعيّة الوجوديّة التي له .

(وكذلك في اسمه) المنصوص عليه اسميّته في التنزيل في قوله تعالى﴿ مُبَشِّرًا

---

١) قال الكاشاني : « وهو اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة » . وقال القيصري : « أي من طريق المسمى » .

٢) إما صلة الرب فلمكانته في الولاية التي هي باطن النبوة التشريعية ، وأما فصله عن كلية ماسوى الحق فلما مر أيضا ، إذ التخلية لابد منها في التحلية ، التي هي التخلق باخلاق الحق ، كما أن التحلي بحلية النبوة لابد لها من التحلي بحلية الولاية ـ فافهم ـ نوري .

هذا إذا أُريد من الاتصال صلة رحم الرب . وأما إذا أُريد منه صلة رحم الخلق ـ كما هو مقتضى الرسالة والنبوة التشريعية ، فلضرورة التحقق بخلة التشبيه أيضا ،كما هو وظيفة الأنبياء والرسل ، الذين هم وسائط وروابط بين الخلق والحق ، لكون منزلة الواسطة المنزلة البرزخية ، جامعة بين التنزيه والتشبيه ، مع كون هذه الجامعية أيضا ضربا من التخلق بأخلاقه تعالى ، كما يراه أهل الحق ـ نوري .

٣) ولما كانت كلية حروف اسم « داود » حروف الانفصال كانت خلة التنزيه في حقيقة وجوده وفطرته الروحية غالبة جدا على خلة التشبيه ، والنبوة التشريعية لابد لها من الخلتين -كما لايخفى على أُولي النهي ـ نوري .

بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾ [٦١/٦] (فهذا من حكمة الله) المستفادة من الصورالمنزلة من عنده ، فإنّ الحِكم منها مايستحصل بالفكر وما يجري مجراه من أنواع التعمّلات والسعي وفنون التسبّبات والكسب . ومنها ما يستفاد من الصورالحرفيّة القرآنيّة ، والدلائل الكشفيّة العيانيّة .

وبيّن أنّ الحِكم و إن كان كلها من الله ، ولكن المنتسب منها إليه أوّلا و بالذات هو الثاني .

[سرّ تسبيح الجبال والطير مع داود ﵇]

(ثمّ قال في حق داود فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح ، فتسبّح لتسبيحه ليكون له عملها ، وكذلك الطير)، والوجه في تخصيص هذين النوعين بالمتابعة ، هو أنّهما أشدّ أنواع الأكوان ترفّعا على الإنسان ، وعلوّا عليه و إباء لقبول الإذعان له ، لغلوّ القساوة والخفّة فيهما ، وبيّن أن كلا منهما يمنع الانقياد وقبول التصرف .

أمّا الأوّل فلإفراطها في طرف الكثافة العاصية عن القبول . وأمّا الثاني فلتفريطه في طرف الخفّة وعدم استقراره بين يدي الفاعل عند التأثّروالقبول .

وبيّن أنّ الطرفين مع غلوّ إبائهما وعلوّهماعلى الإنسان إذا دخلا في انقياده و إسلامه ، فما في أواسطهما - مما يقرّب إلى حدّ الاعتدال - يكون بذاك الانقياد أحرى وأولى . ضرورة أنّ رقيقة نسبته إلى الإنسان أوثق وأظهر .

ولا يخفى على الواقف بأساليب هذا الكلام من المستبصرين ، أنّ تأويل الجبال والطير هاهنا بالعظام والقوى لايوافق كمال خلافة داود وانقياد البريّة له

وتسلّطه عليها [١]. ثمّ هذا المعنى وإن كان له وجه في حدّه عند الكلام على الحِكم الأنفسيّة ، ولكن لايوافق هذا السياق ، فإنّه في صدد تسخير الأكوان الآفاقية لـه ، على ما هو من خصائص خلافته الخاصّة به ، وسيجيء في معنى تليين الحديد ما يؤيّد ذلك .

[سرّ إعطاء القوّة والحكمة لداود عليه السلام]

ثمّ إنّ مثل هذه الخلافة لابدّ وأن يكون بالقوّة التي بها يتمكّن من الظهور سياسة وحكما . والحكمة التي بهاتترتّب الأُمورعلى الوضع الأتمّ والنظم الأليق، والفصاحة التي بها تظهر الأشياء و الأحكام ؛ فإلى هذه الأُمور أشار بقوله : (وأعطاه القوّة ونعَتَه بها) [الف/٢٩٧] في كريم كتابه إظهارا لما أنعم عليه فيها ، كما هو مقتضى كمال أمر الخلافة وتمام إظهارها في قوله : ﴿ وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [١٧/٣٨] أي القوّة (وأعطاه ﴿ الْحِكْمَةَ ﴾) أي معرفة حقائق الموجودات كلها تحقيقا (﴿ وَ فَصْلَ الْخِطَاب ﴾)[٢٠/٣٨] أي إظهارما يفصّل الأشياء ويميّزها حقّ التمييز من الكلام والخطاب اللايق بأُمم زمانه ، و

١) يظهر أن كلام الشارح تعريض لماأورده الجندي وتبعه الكاشاني فقال :« إن الجبال تحكي بصورها رسوب الأعضاء والتمكن والثبات التي هي مخصوص بالكمل في ظواهرهم ، والطير تحكي بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه - وفي كل عبد كامل إلى تحصيل مطالبها عند التسبيح الكامل ... ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه إلى الله بالمحبة الذاتية ... تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها ، أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية في التنزيه والتقدس في صور الجبال والطير متمثلة له ...» .

والأظهر أنه لاوجه لتعريض الشارح بعد ما قال القيصري مكملا لكلامهم : « ... ولما كانت الجبال الظاهرة والطير المحشورة مثالا للأعضاء والقوى الروحانية والجسمانية ، وصورا ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الإنساني ... حصل ذلك التأثير الروحاني أيضا في روحانية الجبال والطير ، فسبحن ذلك التسبيح بعينه ... » .

مبدء فصل الخطاب هو ما أنعم عليه في اسمِهِ بحسب الصورة الخطيّة ؛ كما يشعر به عبارته هذه ، كما أنّ مبدء المعرفة ما فيه بحسب معناه ، كما لايخفى .

[اختصاص داود ﷺ بالتنصيص على خلافته]

وبيّن أنّ هذه الكمالات الوجوديّة المستتبعة لإظهار ما عليه كلمته ، من فنون جلائل الأوصاف كلّهامتفرّعة على خلافته المنصوص عليهافي التنزيل فهي مبدؤها وأصلها . و إليه أشاربقوله :(ثمّ المنّة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصّه الله بها التنصيص على خلافته ، ولم يفعل ذلك مع أحدمن أبناء جنسه) من الرسل (و إن كان فيهم خلفاء ، فقال :﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوَى ﴾ [٢٦/٣٨] أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني ﴿ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي عن الطريق الذي أُوحي بها إلى رسلي) .

وذلك أنّ لكل عبد طريقين إلى منهج الاستفهام واستعلام الأحكام : أحدهما طرف قدس العقل ، الذي به يوحى إذا ترقى أمره إلى غايته الكمالية ، كما في الرسل ﷺ ، وهو الذي يأتي بالحقّ على مدارج تنزّلاته الوجوديّة ، و ترتيبها الأصلي التي منها جاء من عالم المعاني إلى المثال ، إلى الحسّ ؛ والآخر طرف هويّته الإطلاقيّة وجمعيته الكماليّة التي يسمّى بالهوى .

وهما في الحقيقة سبيل الله . فإنّ الهوى يلوّح بيّناته على الحقّ[1] ، ولذلك فسّر سبيل الله بقوله :« أي عن الطريق الذي أُوحي بها إلى رسلي » ، تفسير تخصيص . فإنّ الخلافة إنما يتمّ أمرها بالترتيب الحكمي المتقن ، على ما عليه

١) حق = ١٠٨ . جمع أعداده = ٩ . بينات هوى = اأوا = ٩ (هامش النسخة) .

نظام الوجود في مدارج تنزّلانه ، وطريق الوحي هو المعطي لذلك الحكم دون الهوى . فإنّ الغالب في هذا الطريق أمر الإجمال وأذواقه الجماليّة ، وقد اختفى فيه أمرالفرق ونظام أحكامها جملة ،كما يلوّح ذلك من بيناته[1].

(ثمّ تأدّب سبحانه معه) إعظاما لقدر مرتبته العظمى ، وترشيحا لمزيد حشمته التي ربّى لها (فقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) [٣٨/٢٦] أي موطن تمام التفصيل الذي من جملته تعرّف أحكام الجزئيّات وخواصّها ، وهي إنما يستكشف حق الكشف والتبيين[2] من العدد والحساب ، كما عرفت وجه لمّيته في المقدمة - فتذكّر .

(ولم يقل له : « فإن زللت عن سبيلى فلك عذاب شديد ») .

* * *

١) الظاهر منه إرادة بينات كلمة « الهوى » إذ التسعة الواسعة التي هي روح جسد بينات الهوى إنما هي إجمال تفاصيل مراتب الأعداد . وسرّ ذلك هواتساعها لجميع المراتب التفصيلية ـ كما تقرر في محله . ويجب أن يكون كل إجمال بالنسبة إلى تفاصيله كذلك .

ومن هاهنا قالت الأساطين في العلم :« إن بسيط الوجود والوجود البسيط كل الوجودات بوجه أعلى » . وقالوا : « مَن كشف التفصيل في عين الإجمال فهو الكامل » أي الجامع للجوامع ، أي الإنسان الذي صار بالغا كاملا ، وهو جامع الجوامع ـ نوري .

ولكن لوكان مراده ما أظهرنا من معنى الإجمال [..] يصير به المعنى الإجمالي بهذا الوجه كمالا فوق الكمالات وكمال الكمالات . فالحمل على هذا الوجه ليس بجيد ولا يلائم للمقام . بل المراد هو الإجمال الذي مرتبته دون مرتبة العلم التفصيلي ، كما يكون المحدود إجمالا للحد ، والحد تفصيلا له ، ويكون مرتبة الإجمال بهذا الوجه دون مرتبة التفصيل في باب العلم . ويمكن أن يعتبر التسعة الواسعة إجمالا بهذا الوجه بالنسبة إلى تفاصيل مراتب الأعداد . وعلى هذا الحمل يقع في موقعه الذي هو مراده ، ويناسب فهمه ومرامه من كون طريق الهوى أدون من طريق الوحي . كما ينظر إليه قوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [٥٣/٤] ـ نوري .

٢) د : - والتبيين .

[تفاضل آدم وإبراهيم وداود عليهم السلام في الخلافة]

(**فإن قلت** : « وآدم ، قد نُصّ على خلافته » ؟

قلنا : ما نصّ مثل التنصيص على داود) على صورة التفويض مخاطبا إيّاه ، آمرا له بالحكم ، (وإنما قال) في قضيّة خلافة آدم :(﴿ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [٢/٣٠] ، ولم يقل : « إني جاعل آدم خليفة في الأرض » ولو قال ، لم يكن مثل قوله : ﴿ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً ﴾ في حقّ داود ، فإن هذا محقَّق) لدلالة النصّ على تفويض الخلافة لداود ، على ما لا يخفى ؛ (وذلك) النصّ الوارد في آدم (ليس كذلك)؛ أمّا أولافلأنّه ليس فيه صيغة التفويض أصلا ، بل إنما هو[1] إخبار. وأمّا ثانيا فلأنّه لايدلّ بوجه من وجوه الدلالات على أن ذلك - الخليفة التي هو جاعلها - آدم .

(وما يدلّ ذكر آدم في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه) وبيّن أن مرتبة الكلام من المراتب له الكمال في المجالي الوجوديّة لأنّه مع ظهور الأمر فيه ، مظهر إيّاه ، كاشف عن الخصائص والأوصاف و وجوه التفاصيل التي فيه . و من ثمّة ترى دلائل خلافة آدم في هذه المرتبة إجماليّة ، لعدم ظهور الخلافة بأحكامها الخصيصة بها فيه مفصّلا ، بل كان فيه مجملا وبالقوّة . و إلى مثل هذا أشار بقوله :

(فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عباده إذا أخبر) فإنّها كاشفة عن المرتبة التي لذلك العبد ، مبيّنة عن مبلغ كماله فيها ، كما في قصّة آدم و إجمال

---

١) د : - وهو .

حكم خلافته . (وكذلك في حقّ إبراهيم الخليل : ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾) [١٢٤/٢] فإنه وإن دلّ على وجوه من الكمال الذي له - حيث خاطبه وخصّصه بإمامة الناس - والإمام هو المقدّم رتبة وشرفا ، فعلاوقولا ، ليقتدى به الأمم - فالإمامة أخصّ من الخلافة ، وكل خاصّ يستلزم عامّه ، ولكن لما قال « إماما » (ولم يقل : « خليفة ») ما دلّ على خصوصية كمال الخلافة فيه وما ظهر ذلك منه ، (وإن كنّا نعلم) ضمنا بحسب النظر العقليّ -كما عرفت آنفا -(أن الإمامة هنا خلافة ، ولكن ما هي مثلها لوذكرها بأخصّ أسمائها ، وهي الخلافة) كما في **خلافة داود** ، فإنّه ذكرها باسمها الخاصّ بها ، مفوّضا لها إيّاه ، دون خلافة إبراهيم ، وإن كان لذلك أيضا وجوه من الكمال ، قد خلت عنها غيره ، من جملتها التعبير عن تقدّم إبراهيم فيه بالوجوه المذكورة بالجملة الاسميّة ، الدالّة على الاستمرار الزماني وبالاسم الفاعل لئلا يتوهّم التجدّد الزماني في جعله إماما ، كما لغيره من الأنبياء ، فهو ذاتي له ، ولذلك ترى **الخاتم** يقتدي به في الصلاة عليه .

(ثمّ في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم) في الوجود الكلامي والتنزيل الختمي ، الذي هو منتهى مراتب الإظهار وغاية أمر الكلّ في تطورات الشعور والإشعار ،(وليس ذلك) الإظهار(إلاعن الله ، فقال له : ﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ [٢٦/٣٨] ؛ وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة) في أمر الإظهار والتنصيص في التنزيل بالخلافة في الحكم ، الذي هو السلطنة ، فإنّ الخلافة قد تطلق على من يخلف مَن هو قبله ، فيحتمل أن يكون خلافة آدم من هذا القبيل ، (فيكون خلافته أن يخلف مَن كان فيها قبل ذلك ، لا أنّه نائب من الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم . وإن كان الأمر كذلك وقع) في آدم بحسب الظهور ، فإن ظهور الخلافة فيهما سواء (ولكن

ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به) في التنزيل الختمي العربيّ المبين ، الذي هوأجلى مراتب الإظهار، وأتمّ أصناف الصور وأجلّ أطوارها .

[خليفة الله تعالى ، وخليفة رسول الله ﷺ]

(ولله في الأرض **خلائف عن الله** ، وهم الرسل . وأمّا الخلافة اليوم فعن الرسول ، لا عن الله) وذلك لأنّ أمر الإظهارمطلقا - إمامة كان أونبوّة ، أو رسالة أوخلافة - إنما يتمّ دائرة كماله ويختم خزائن ترقّيه **بالخاتم الرسول** ، فقبل بلوغ أمر الإظهار تلك المرتبة تكون الخلافة عن الله حتى يتمّ كماله ، فإذا بلغ وتمّ [1] فإنّما يتفرّع من الخاتم ذلك ، كما لايخفى . **فالخلفاء** بعد محمّد إنما هم عنه لا عن الله .(فإنّهم لايحكمون إلا بما شرع لهم الرسول ، لايخرجون عن ذلك) .

---

١) إن البلوغ لايتحقق إلا بصيرورة مادة الفطرة الختمية عقل الكل الذي هو خليفة حضرة الذات الأقدس تعالى في جميع صفاته العليا وأسمائه الحسنى . ومن جملتها الإرسال والمرسِل - بكسر السين - وذلك لكون عقل الكل إمام ائمة الأسماء ، وهو اسم الله الأعظم الجامع لجوامع الأسماء كلها .كما قال ﷺ :« أُوتيت جوامع الكلم » وكل كلمة من الكلمات الإلهية اسم من أسمائها .

فالكلمة المبعوثة في عالمنا هذا إن هي إلا رأس من رؤس تلك الكلمة الجامعة الكاملة ووجه من وجوهه . إذ كل عقل من عقول الرسل البشرية في هذا العالم إنما هومرتبة ومنزل من منازل عقل الكل ، تكون مرتبته دون مرتبة ذلك الكلي الجامع ، فيكون رسولا من رسله ، حتى نفس الرسول الختمي ﷺ فإنه أيضا رسول من عند نفسه الذي هوعقل الكل ،كما يشير إليه قوله ﷺ : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل » ؛ فوقوع النكرة في مساق النفي يفيد العموم ، ومثل عقل الكل المحمدي الختمي ، مثل البحرالمحيط بمحيطات الأبحرالكلية ، فكل بحرمن تلك المحيطات إنمايجري من محيط الكل ، ثم يجري إليه عند انصرام الأجل ، فهو المبدء والمعاد في الكل .

وهذا هو معرفته ﷺ ومعرفة آله الوارثين لكماله النورانية كما قال أخوه ووصيه ، بل نفسه ﷺ عليّ :« معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » ، فافهم فهم نور ، لا وهم زور - نوري .

(غير أنّ هاهنا دقيقة) ذوقيّة إنما يدركها أصحاب الرسول الخاتم برقيقة نسبتهم إليه ، وقرابتهم المورثة لهم عنه (فلا يعلمها إلا أمثالنا ، وذلك في أخذ ما يحكمون به ، مما هوشرع للرسول ﷺ . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه ﷺ) ولا يخفى على من له ذائقة إدراك اللطائف من موائد الحقائق ، أن الأوضاع الشرعيّة والصور المنزَلة الفرقانيّة والقرآنيّة بهيآتها الجمعيّة الوحدانيّة ، من جملة الصور الشخصيّة التي للخاتم الرسول ﷺ ، الباقية على صفحات الأيام مدى الدهور والأعوام . فتلك الصورة هي محلّ استفاضة خواصّ اُمّته ، ومجلى هدايتهم ، فهو الطريق الأمم والصراط الأقوم لمن له نسبة القرابة المورثة إلى موطن تحقّق الخاتم ، ومأخذ أحكامه ؛ فإنّه إذا اجتمع النسبة المعنويّة المورثة مع صورته الختمية لايمكن أن يكون لذلك عائق عن الوصول .

وإلى ذلك أشاربقوله[1] ﷺ[2] :« إنّي تارك فيكم الثقلين ،كتاب الله وعترتي» . فمن سلك مسلكه من وارثيه وتصوّربصورته الباقية ،لابدّ وأن يصل إلى الحقّ ،

---

١) حديث الثقلين روي عنه ﷺ في عدة مواضع و بألفاظ مختلفة مضمونها واحد ، وممن رواه ابن سعد في الطبقات : ذكرماقرب لرسول الله ﷺ من أجله :١٩٤/٢ . معجم الطبراني الصغير : ١٥٨ و١٦٣ . الترمذي : كتاب المناقب ، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ : ٦٦٣/٥ . مستدرك الحاكم : ١٤٨/٣ و١٠٩ . فرائد السمطين : الباب الثالث والثلاثون ، ١٤٢/٢ .
كمال الدين : الباب الثاني والعشرون : ٢٣٤-٢٤٤ . الخصال : باب الاثنين ، ح٩٨ ، ١/ ٦٥-٦٧. راجع تخريجات الحديث في ملحقات إحقاق الحق : ٤٣٦/٤-٤٤٣ . ٣٠٩/٩-٣٧٥. ٢٦١/١٨-٢٨٩ .

٢) إذ تلك الرقيقة ليست منا ومن سنخنا بل كانت فينا ومن سنخ من كان تحل عبادته بوجه الخلافة عن المعبود الحق الحقيقي المستحق للعبادة بالذات ، وبالإصالة . وأما الخليفة الختمية فبضرب من التبعية لايعرفه إلا الأوحدي الفريد في الدهر ـ نوري .

و يأخذ الأحكام من معدنه ، ولكن في مادة الخاتم أيضا . فإن الواصل هو الرقيقة الاتحادية الأصليّة ، في صورة شخصيّة الخاتم ، فهم في صورة الخفاء والكمون[1] بين أصحاب الخاتم . و إلى مثل ذلك أشار حيث لم يقل : « منّا » وقال : (وفينا من يأخذه عن الله ، فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم ، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسول الله ﷺ) .

(فهو في الظاهر) بصورة شخصيّته العنصريّة (متّبع ، لعدم مخالفته في الحكم) ، و إن كان في نفسه مستقلّ في أخذه ذلك الحكم ، (كعيسى إذا نزل فحكَم) ، فإنّه في الظاهر متّبع ، وفي نفس الأمر مستقلّ .

* * *

و إذ كان للخاتم مرتبة تمام الإظهار في جميع ما يحقّق به غيره من الكمّل سرى ذلك في سائر الأحكام منه ، فكذا في أمر الاتّباع . وإليه أشار بقوله : (وكالنبي في قوله :﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾) [٦/٩٠] ، فإنّه ظهر أمر الاتّباع والاقتداء في مرتبة الإظهار الكلاميّ المعرب .

(وهو)- أي الحكم المأخوذ على الاستقلال من الوليّ المتّبع -(في حقّ

---

١) ويؤيده ما حقّقه الشيخ الرئيس ابن سينا في رسالته المعراجية في شرح منزلة أمير ملك الولاية ، علي المرتضى قبلة العارفين ، أمير المؤمنين ﵇ في جملة ما قال إنه كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوسات .

أقول : ولعمر إلهي إنه ﵇ و إن كان فوق ذلك عند التحقيق كما حقق نفسه ﵇ بالتحقيق الأتم ، حيث قال في حديث النورانية : « معرفتي بالنورانية معرفة الله ، ومعرفة الله معرفتي بالنورانية » وكان الشيخ أشار إلى مرتبته ﵇ هذه ، حيث جر كلامه في ذلك المقام ، إلى أن قال :« قد يصل الإنسان إلى مقام يكاد أن تحل عبادته » . وهذا هو خلاصة كلامه في شرح مقام علي ﵇ ومنزلته بين أصحابه ـ نوري .

ما يعرفه من صورة الأخذ مختص) بالآخذ من وجه و (موافق) لشرع النبي من آخر ، فالحكم المذكورللوليّ المتّبع ، (هوفيه بمنزلة ما قرّره النبي ﷺ من شرع من تقدّم من الرسل ، بكونه قرّره ، فاتّبعناه من حيث تقريره) الذي هووجه موافقته ؛ (لامن حيث أنّه شرع لغيره قبله) الذي هو وجه الاختصاص .

[فضل حكم الرسول على حكم الخليفة]

(وكذلك أخذ الخليفة عن الله) بعد رسول الله ﷺ (عين ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف : خليفة الله) - فإنّ الكشف هو المعرب عن وجه الاختصاص ، ليس إلا- (وبلسان الظاهر: خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نصّ بخلافته[1] عنه إلى أحد[2] ولا عيّنه) بوجه غير التنصيص ، (لعلمه أنّ في امّته من يأخذ الخلافة عن ربّه ، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع) ، لما تبيّن من لزوم اشتماله على وجهي الاختصاص و الموافقة ، (فلما علم ﷺ لم يحجز[3] الأمر) .

---

١) عفيفي : بخلافه .

٢) الخلافة المعنوية لايجب تعيينها والنصّ عليها ، وأما الخلافة الظاهرية فلايمكن إهمالها ، إذ بها يتم أمر الرسالة والإنباء ، وفي إهمالها هلاك الناس ووقوعهم في الحيرة والضلال . على أن الخليفة الظاهرة وارث الخلافة المعنوية ضرورة ، فهومنصوص عليه بالخلافة المعنوية أيضامن هذا الطريق
ثم من الواضح لكل منصف راجع كتب السيروالحديث أن رسول الله ﷺ نصّ على خلافة ابن عمه وصهره ووارث علومه أميرالمؤمنين و فخرالموحّدين ومولاهم ، عليّ بن أبي طالب عليه السلام في موارد عديدة ، ومن أبرزها يوم الغديرحيث نصّ على ولايته وأخذمن عموم الناس البيعة على إمامته ، ومن أراد التفصيل فليراجع الكتب المؤلفة في تحقيق هذا الموضوع مثل كتاب عبقات الأنوارللعلامة ميرحامد حسين قدس سره والغديرللعلامة المغفور له الأميني والنص والاجتهاد والمراجعات كليهما للسيد الجليل المحقق شرف الدين الموسوي قدس سره وغيرها من الكتب .

٣) عفيفي : لم يحجر .

(فللّه خلفاء) غيرالرسل (في خلقه يأخذون من معدن النبيّ والرسول[1] ما أخذته الرسل عليهم السلام . و يعرفون فضل المتقدم هناك ، لأن الرسول قابل للزيادة) إذ لم يتمّ حينئذ أمرالإظهار، ولم يختم أبواب خزائن النبوّة والرسالة . (وهذا الخليفة) حيث أنّها بعد الخاتم (ليس بقابل للزيادة) فإن الأمر بعد ختمه وتمامه لايقبل الزيادة بوجه ، وإلا فلايكون ختما .

وهذا جهة فضل المتقدّم التي تعرفها الخليفة أن ما أخذته من الحكم لايقبل الزيادة (التي لو كان الرسول قبلها) .

فبهذا فضل حكم الرسول على حكم الخليفة .

ثمّ إنّ إظهار العلم والحكم وتبيين الحقائق والمعارف من الأوضاع والأحكام المشروعة لما كان من خصائص منصب الوليّ والخليفة ، فهو يوهم أنّه زيادة من الخليفة ، نبّه على دفع مثله بقوله : (فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرّع إلى ما شرّع الرسول خاصّة[2]، فهوفي الظاهر) عندإظهارتلك الحقائق العلميّة والمعارف الحكميّة (متّبع غيرمخالف) حيث أن إظهارها وتبيينهامن عين ماشرّع الرسول مطابقا إيّاه ، مستنبطا ذلك منه ، ودالاّ هو عليه (بخلاف الرسل) .

(ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيّلت اليهود أنّه لايزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول)- زعما منهم أن لعيسى رتبة الخلافة مع موسى لاغير، ولذلك لم يروه يزيد حكما على حكمه -(آمنوا به وأقرّوه ، فلمازاد حكما أو نَسَخ حكما كان قد قرّره موسى) و رأوا منه ذلك لإظهاره على صحائف

---

۱) عفيفي : الرسول والرسل .
۲) عفيفي : فيما شرع إلاّ ماشرع للرسول خاصّة .

الأزمان والأعيان (لكون عيسى رسولا) ومقتضى أمرالرسالة إظهار أحكامه المنزّلة عليه . (لم يحتملوا ذلك ، لأنّه خالف اعتقادهم فيه . وجهلت اليهودُ الأمرَ على ما هو عليه)- من رسالة عيسى وأنّ إظهاره تلك الأحكام منه من تلك الحيثيّة الشريفة التي قدحصروهافي موسى اعتقادا -(فطلبتْ قتلَه . وكان من قصّته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولا قبل الزيادة - إمّا بنقص حكم قد تقرّر، أو زيادة حكم) وكلاهما صورة الزيادة . فإن الزيادة إدخال مالم يكن معتبرا قبل في درجة الاعتبار ، سواء كان بإضافة أمر وزيادته على السابق ، أو بإسقاط شيء ونقصه عنه ؛ و إليه أشار بقوله :

[مسئلة الاجتهاد]

(على أن النقص زيادة حكم بلاشك ، والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) ضرورة أنّ بعد ختم الرسالة ، يعني بلوغ أمر الإظهار إلى مرتبة تماميّته وختم خزائن الأحكام والأوضاع الشرعيّة المنبئة عن الحقائق بما هي عليه في نفس الأمر(و إنما تنقص أوتزيد على الشرع الذي قد تقررب الاجتهاد) المنوط أمره برؤية الأئمّة وآراء العلماء .

وفي ذلك من وجوه السعة وصنوف الاحتمالات مالايخفى . فإنّهم مختلفون فيه حسب اختلافهم في مدارج الأذهان والقرائح تارة ، وفي مواد العلوم و المعتقدات أُخرى ؛ وذلك في [الف/٢٩٨] الأحكام الخالية عن النصوص الجليّة والسنن البيّنة المؤيَّدة بالقرائن ، فإنّ النصوص ما لم تكن كذلك تكون مورد تطرّق الاحتمالات ، فإنّ الألفاظ الدالّة بتوسّط الأوضاع لا يخلو عن وجوه من الاحتمالات - مثل الحذف والإضمار وصنوف المجاز وغير ذلك - وفي عبارة الشيخ حيث قال : (لا على الشرع الذي شوفه به محمد ﷺ) إيماء إلى

ذلك ، فإن المشافهة تستتبع تلك القرائن ، دون التنصيص . (فقد يظهرمن الخليفة مايخالف حديثا مّا في الحكم ، فيتخيّل أنّه من الاجتهاد ، وليس كذلك وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ، ولو ثبت لحكَمَ به ، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل ، فما هو معصوم من الوهم) الذي هو مبدء السهو والنسيان . (ولا من النقل على المعنى) الذي هو مثار سائر التبديلات والتحريفات .

(فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى) حين يزيد في الشرع مايزيد ،(فإنّه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرّر) في زماننا بتقرير المجتهدين من الأئمّة الأربعة وغيرهم (فيبيّن برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه - عليه الصلاة والسلام -) فإنّ الذي عليه الحقّ في نفسه من الصور التي اختلفت الأئمّة في زماننا فيها [1]، إنما هو الواحد منها بلا شكّ ، (و لا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمّة في النازلة الواحدة) .

(فتعلم قطعا أنّه لونزل وحي لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي ، وما عداه - وإن قرّره الحقّ -) في صور المجتهدين على ما مكّنهم محمد ﷺ في ذلك حيث قال[2] [3] : « أصحابي كالنجوم ، بأيّهم اقتديتم اهتديتم » فهو رحمة

---

١) د : - فيها .

٢) ولله درقائل قال : صحابه گرچه جمله كالنجومند * ولى بعضى كواكب نحس وشومند + نوري

٣) صرح المحققون بعدم صحة الحديث . قال الذهبي (ميزان الاعتدال : ٤١٢/١-٤١٣) في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي : « قال الدارقطني : يضع الحديث . وقال أبو زرعة : روى أحاديث لاأصل لها . وقال ابن عدي : يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات » . ثم أورد عدة أحاديث من موضوعاته وقال :« ومن بلاياه :عن وهب بن جرير ، عن أبيه ، عن الأعمش ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ : أصحابي كالنجوم ، من اقتدى بشيئ منها اهتدى » .

للعالمين (فهوشرع تقرير) إنما عمل ذلك (لرفع الحرج عن هذه الأُمّة واتّساع الحكم فيها) فإنّه لولم يتعلّق أمر إثبات الأحكام بالاجتهاد ما كان يظهر فيها [1] الوجوه المتكثّرة التي هي صورة سعة الحقّ [2] ، وهي مقتضى الرحمة المجبول عليها محمّد ﷺ .

[الخليفة الظاهرة واحدة]

ثمّ لما استشعرأن يقال :« إنّ تعارض أحكام الخلفاء والمجتهدين ينافي ما عليه [3] اتّفاقهم عن الأصل الذي ثبت صحته عن النبي عندهم من قتل الثاني

☜ وقال في ترجمة حمزة بن أبي حمزة الجزري النصيبي (ميزان الاعتدال: ٦٠٦/١-٦٠٧) :« قال ابن معين: لايساوي فلسا . وقال البخاري : منكر الحديث . وقال الدارقطني : متروك . وقال ابن عدي: عامة مايرويه موضوع » ثم ذكرعدة من موضوعاته وعد منها« عن نافع ، عن ابن عمر حديث أصحابي كالنجوم فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم »راجع أيضاالكامل لابن عدي: ٣٧٧/٢ ترجمة حمزة المذكور . لسان الميزان: ١١٨/٢ جعفربن عبد الواحد . و١٣٧/٢ جميل بن يزيد .

١) د : فيه .

٢) لعمر إلهي إن سعة رحمة الحق لايتصور إلا في صورة المنع عن الاجتهاد الذي ابتدعوه ترويجا لأمر الغاصبين لمنصب أهل بيته وعترته ﷺ ، الذين قال ﷺ : « إني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي » ، وليت شعري أن الشيخين ومن بعد هما من الخلفاء ، هل هم ثقل الكتاب ؟ أم ثقل العترة ؟ وأئمتهم المروجون لمذهبهم ، لم يقل إلى الآن أحد منهم بكون أحد من أولئك الخلفاء الغاصبين كتاب الله النازل على رسوله ﷺ ولابكونه من جملة عترته ﷺ . ولقد اخترعوا وابتدعوا أمر مسلك اجتهادهم الذي هو مجرد البدعة والتشريع في دين الحق صيّر مثل ماتن هذا الكتاب عترته ﷺ عامة شاملة لكل من ادعى مرتبة الولاية ، وإن كان بعيدا في النسب من النبي الأمي المحمدي ﷺ كل البعد . اللهم إلامن جهة الاشتراك في بنوة آدم أو نوح النبي - إن كان من نوع بني آدم ولم يكن من بني الجان - ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق فإنك أحكم الحاكمين ، يارب العالمين - نوري .

٣) د : عليهم .

من الخليفتين » ، رفع ذلك بقوله :(وأمّا قوله ﷺ [١]: « إذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخرمنهما »، هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف ، وإن اتّفقا فلابدّ من قتل أحدهما)- وهو الآخر رتبة وزمانا -(بخلاف الخلافة المعنويّة ، فإنّه لا قتل فيها) فإنّه لايزاحم أحدهما الآخر كما في الصورة التي هي موطن التزاحم ومحل الضيق والتصادم . و إليه أشار بقوله : (و إنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة) مطلقا (وإن لم يكن لذلك الخليفة) الظاهرة التي في الثانية من الرتبة (هذا المقام ، وهو) مقام أخذ الحكم عن الله . فإنّ ذلك لايتعلّق بالصورة التي هي الحاكمة بالقتل. فبين هذه الخليفة وبين الخليفة الأُولى تخالف في رتبة الخلافة ، غير متحد في النسبة فيها . فإنّ الأُولى أخذه عن الله ، وهو خليفة الله حقيقة والثانية ليست له هذا المقام (خليفة رسول الله إن عدل) .

فوجوب القتل فيها - مع تفاوت النسبة المعنويّة - لما في تعدّد ولاة الأمر والخلفاء الصوريّة من الفساد الذي في دليل التمانع، الوارد في التنزيل السماويّ ، الذي هو أصل سائرالأحكام . و إليه أشار بقوله : (فمن حكم الأصل الذي به يُحيل وجود إلهين) جاء مثله ، وهوقوله تعالى : (﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [٢١/٢٢] و إن اتّفقا) وذلك لأنّه على اتّفاقهما إمّا أن ينفذ حكم كل منهما في الآخر، فلايكون واحد منهما إلها ، لنفوذ حكم الآخرفيه . وإن لم ينفذ أيضا فكذلك ، لعدم القدرة والعجز. و إن نفذ حكم أحدهمادون الآخر فالنافذ الحكم هو الإله ، فلايكون في الآلهة تعدّد أصلا .

---

١) مسلم : ١٤٨٠/٣ ، كتاب الإمارة : باب (١٥) ح ٦١ .

[لايجري حكم في العالم بغيرمشيئة الله تعالى]

ثم إنّه لما كان الكلام في قتل الخليفة الثانية - و إن عدلت - لذلك قيّد الدليل بقوله : « و إن اتّفقا » تطبيقا لما هو بصدد تبيينه[1] من المدّعى ، وبعد ذلك تعرّض للشقّ الآخر تعميما للدليل بقوله : (فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقديرا لنفذحكم أحدهما) فقط ،(فالنافذ الحكم هوالإله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله . ومن هنا تعلم أن كلّ حكم ينفذ اليوم في العالم أنّه حكم الله و إن خالف الحكم المقرّر في الظاهر - المسمّى **شرعا** - إذ لاينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأنّ الأمر الواقع في العالم إنماهو على حكم المشيئة [2] الإلهية، لاعلى حكم الشرع المقرّر ، و إن كان تقريره في[3] المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصّة) دون العمل بأحكامه والتزام ما جاء به (فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير) أي إثبات عينه في الخارج (لا العمل بما جاء به) .

وكأنك قد اطّلعت في مطلع الفصّ الآدمي عند الكلام على المشيئة ما **يلوّح** على هذا الكلام وعلى اشتقاق الشيء منها .

(فالمشيئة سلطانها عظيم) حيث أنّه لا شيء إلا ويستقرّ أمره بالمشيّة ، فهي مستقرّ الأشياء في الوجود (ولهذا جعلها **أبوطالب**[4] عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضي الحكم) وتثبت الأمر وتقرّره بالذات ، دون توسّط رسالة نبيّ ولا دلالة أمر تنزيلي .

---

١) د : تبيّنه .
٢) النسخة هنا وجميع ما يأتي : المشية .
٣) عفيفي : من المشيئة .
٤) يظهر أنه أبوطالب المكي صاحب قوت القلوب ، ولم أعثر على مصدر القول .

(فلايقع في الوجود شيء ، ولايرفع خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر) التنزيلي (الإلهي إذاخولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمربالواسطة) أعني الأمر التنزيلي الذي هو بواسطة النبيّ ، (لا الأمر التكوينيّ) الذي لا واسطة فيه .

(فما خالف الله أحد قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة) التي لادخل للواسطة فيه ولا لغيرها مما يشوب به صرافة الوحدة (فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة ، فافهم) حيث أن منشأ المخالفة إنما هو إدخال الواسطة الحاكمة على ما يترتّب على إيجاد الفعل من العوارض الاعتباريّة التي تعرض الفعلَ المذكور بالإضافة إلى فاعله المخصوص في الزمان الخاصّ ، كالإباحة والحرمة وغيرهما .

[مرجع المعصية والطاعة]

(وعلى الحقيقة فأمرالمشيئة إنما يتوجّه على إيجاد عين الفعل ، لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل إلا أن يكون) ذلك الإيجاد بعينه ، ضرورة توجّه الأمر قادرا عليه ومستعليا وحاكما ومستوليا [1]، ولتضمّن التوجّه المذكور في نفسه هذه المعاني كلّها عدّاه بـ « على » .

فعلم أنّ متوجّه أمر المشيئة - المتحتّم امتثاله - إنما هو إيجاد عين الفعل مطلقا . ولكن لما كان ذلك إنما يتصوّر وجوده في الخارج ، إذا كان في محلّ وزمان يشخّصانه ، وبذلك يصير عرضة للمدح والذمّ والمخالفة والمعصية . كما

---

١) د : - مستوليا .

ورد في الحديث[١] :« كلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه[٢]» ، و إلى ذلك أشار بقوله :

(ولكن في هذا المحلّ الخاصّ فوقتايسمى به **مخالفة** لأمرالله . ووقتايسمّى **موافقة** وطاعة لأمرالله)وذلك بحسب ماعيّنه الشارع ، حيث أن المشخّصين المذكورين إذا كان تشخيصهما في الحد الذي عيّنه الشارع يكون محمودا ، و إذا وقع خارجا عنه يكون مذموما . ولذلك قال : (ويتبعه لسان الحمد والذمّ على حسب ما يكون) فيه من جهتي الموافقة والمخالفة .

[مآل الخلق إلى السعادة]

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه) من أنّ الحمد والذمّ والموافقة و المخالفة منشأها إنما هو المشخّصات الخارجيّة ، وهي نسبة ذلك العين إلى الزمان والمكان المخصوص ، والنسب إنما هي اعتبارات محضة لاحظّ لها من الوجود ، فيكون عين الأفعال التي هي متوجّه أمر المشيئة في نفسها مبرّأة عن هذه النسب ، و إن كان في الخارج لايخلو عن نسبة من تلك النسب ،(لذلك كان **مآل الخلق إلى السعادة** - على اختلاف أنواعها -) ، فإنّ لكل نسبة خاصيّة وأثرا يترتّب عليها . إمّا في طرف الحمد - ويسمّى بدرجات الجنّة . أو

---

١) أمالي المرتضى : ٨٢/٢ ، المجلس ٥٦ . عوالي اللئالي : ٣٥/١ ، ح ١٨ . عنه البحار : ٢٨١/٣ . وجاء مع فرق يسير في البخاري : ١٤٣/٦ ، كتاب التفسير ، سورة الروم . مسلم : ٢٠٤٧/٤ ، كتاب القدر باب معنى كل مولود ... المعجم الكبير : مسند أسود بن سريع ، ١ /٢٨٣ ، ح ٨٢٦-٨٣٥ . وجاء صدر الحديث فقط في الكافي : ١٣/٢ ، باب فطرة الخلق على التوحيد ، ح ٤ . التوحيد : باب فطرة الله عز وجل على التوحيد ، ٣٣١ ، ح ٩ .

٢) م ن : أو ينصرانه ويمجسانه .

في جهة الذمّ - ويسمّى بدركات الجحيم ؛ والكلّ سعادة لشمول الرحمة إيّاه .

(فعبّر عن هذا المقام بأنّ « الرحمة وسعت كل شيء ») من متوجّهات أمرالمشيئة ،(وأنّها سبقت الغضب الإلهي) سبقا ذاتيا يستلزم العلوّ والاستيلاء، (والسابق متقدّم) في الوجود ونفاذ الأمر ،(فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه[1] المتأخّر) يعني الغضب المسبوق بالقهر والشقاوة (حكم عليه المتقدّم) يعني الرحمة السابقة باللطف والسعادة ؛(فنالته الرحمة إذ[2] لم يكن غيرها سبق) بالعلو الإحاطي الذي هو أثر التقدّم الذاتي .

[سبقة الرحمة على الغضب]

(فهذا معنى « سبقت رحمته غضبه » لتحكم على من وصل إليها . فإنّها في الغاية وقفت)، وهي الحدّ المحيط الذي ماوراءه شيء ،(والكل سالك[3] إلى الغاية)، متوجّه إليها في الحركة الظهوريّة ،(فلابدّ من الوصول إليها ، فلابدّ من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب) الذي له عند فقدان الغاية والحدّ (فيكون) الحاكم هو الغاية ، و(الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها) و إذ[4] كانت أحوال الواصلين متخالفة الأنواع ، تكون سعاداتهم متخالفة بحسبها .

ثمّ إنّه إذ[5] قد انساق الكلام في الحكمة الوجوديّة إلى هذه الجمعيّة الحقيقيّة

---

١) د : عليها .
٢) د : إذا .
٣) م : سالكل (خطأ) .
٤) د : إذا .
٥) د : - إذا .

والتفصيل الجمعيّ ، حان أن ينتقل إلى النظم و يتنقل في مجلس انبساط الذوق ونشوات معارفه المنعشة للروح بلطائف ثمرات الوقت و يوانع الزمان ، من مقطعات التفصيل ومنظومات الإجمال ؛ فإنّك قدنبّهت غيرمرّة على أنّ النظم يكشف عن وجوه جمال الإجمال مالايكشفه غيره من العبارات ، بقوله :

(فمن كان ذافهم يشاهدماقلنا) * مشاهدة يقين عينيّ، فإنّه يفهم من مسطورات صحائف الأكوان، سيّما في هذه الأوان ، أمرالإجمال على التفصيل الذي حقّقه ؛ واقتصاره على الفهم تنبيه على أنّ الزمان هذا مما يكفيه مجرّد الفهم، ولايحتاج إلى ترقّيه إلى رتبة الذوق ؛ لأنّ العقل إذاصفى موارد إدراكاته عن شوائب التقليدات و شواكل العقائد من الخياليّات لا يقصر فهمه عن إدراك الحقّ فيه .

* (وإن لم يكن فهم فيأخذه عنّا)

وذلك أيضا بعد تصفية الباطن عن ضروب العقائد التقليديّة الظنيّة ، حتى يكون له قابليّة الأخذ من ذوي الحقائق اليقينيّة . وفيه استشعار[1] ما ورد في الحديث[2]: « الناس عالم أو متعلّم والباقي همج » وإليه إيماء بقوله :

(فما ثمّ إلا ما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن بالحال) التي أنت (فيه) في زمانك ، (كما كنّا) في زماننا

(فمنه إلينا ما تلونا عليكم) * من الصور الكتابيّة والكلاميّة المنزلة التي هي الكاشفة عن كنه التفاصيل ، كما بيّن في ديباجة الكتاب ،

---

١) د : اشعار .

٢) حكي الدارمي (باب فضل العلم ، ٩٤/١) عن خالد بن معدان : « الناس عالم ومتعلم ومابين ذلك همج لاخير فيه » .

* (و منّا إليكم ما وهبناكم منّا)

من الحقائق والمعارف التي هي لبّ تلك الصور ، وتلك الحقائق هي عين حقيقة الكمّل وفصّ كلمتها ، لاغيرها عند التحقيق . فـ :«منّا [1]» الثانية ، بيان لـ« ما » على هذا التقدير . و يحتمل أن يكون صلة للوهب ، و الأولى منها ابتدائية .

ولما كانت هذه الحكمة من خزانة الوهب - كما بيّن - وباطن الكلمة الداوديّة وبيّناتها كاشفة عنها ، صرّح بعبارة الوهب تطبيقا لما مهّد سابقا . وحاصل هذا الكلام أنّ الواصل إليه من المبدء بوساطة النبيّ ﷺ إنما هو الكلام المتلوّ الكاشف عن الكل ، ذوقا لا لغة و وضعا .

وأما المعارف التي أظهرها وباح بإفشائها في عبارات دالّة [الف/٢٩٩] عليها وضعا ولغة ، فهي[2] مستنبطة أولا من أصل حقيقتها ، التي هي الكتاب الجامع؛ ولتوافق النسخ وجد الكلام المنزل مطابقا له كما قيل :

يا معدن الأسرار يا كنزالغنى[3] * يا مشرق الأنوار للمتوسّم
يا عين غيب الله يا سرّ الهدى * يا نقطة الخط البديع الأقوم
إقرأ كتابَك قدكفى بك شاهدا * يهديك منك علوم مالم تعلم
وافقه رسوم هياكل قد أُنزلت * ينبئك عن سرّ الكتاب المبهم

١) د : فمنها .
٢) د : وهي .
٣) د : كنز الخفى .

وفي ترك لام الصلة بين « الوهب » ومفعوله إشعار بما بين الواهب و الموهوب له من وجوب المناسبة الاتّصالية ، وعدم تخلّل الوسائط هنالك .

[تأويل تليين الحديد لداود عليه السلام]

ثمّ إنّه من الحكم المختصّة بالكلمة الداوديّة أمر **تليين الحديد** ، وهو إشارة إلى بلوغ تأثيره لدى الإبلاغ إلى أعصى البريّة للقبول ، وأقواها للإباء عندالدعوة النبويّة ، فإنّ قابليّات الأُمم واستعداداتهم متخالفة في ذلك :

فمنهم من ليس له في مقابلة تلك الدعوة إلا القبول والإذعان ، وسائر الأنبياء في تسخيرهم متساوي القوّة لا اختلاف لهم في ذلك .

ومنهم من له قوّة التقابل والتجادل عند دعوتهم متمسّكين بالشبه الناشئة لديهم من الحجج ، والدلائل الدالّة على عقائدهم التي لهم ، والأنبياء في تربيتهم متفاوتو القوّة ، متخالفون لدى التأثير والتصرّف .

وهم أيضا على اختلاف طبقاتهم طائفتان : منهم من يمكن أن يليّن شدّة إبائهم ، وهم بمنزلة الحديد في العصيان ، فإنّه يلينهم نارالزجر بالوعد والوعيد ، و إحراق ذلك شوائب شبههم . ومنهم من لايمكن فيهم ذلك أصلا ، فهم في عدم القبول والامتناع عن التليين كالحجارة أو أشدّ قساوة[1] منها .

ثمّ اعلم أن الأنبياء والمرسلين - الذين لهم الخلافة والظهوربالسيف - لابدّ لهم في ذلك من تسخير الطائفة الثانية ، حتى يقابلوا بها أعداءهم الواقعين في

---

١) د : قسوة .

تلك الدرجة ، فإنّ الحديد بالحديد يكسر ، وكذلك الحجارة أيضا . و إلى ذلك كلّه أشار بقوله : (وأما تليين الحديد ، فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد ، تليين النارالحديد) وهو إشارة إلى الطائفة الثانية ،(و إنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة) ، وهذه إشارة إلى الطائفة الثالثة ، وإنما كانوا أشدّ قساوة من الحجارة (فإنّ الحجارة تكسرها وتكلسها النار) فيفنى صورتها النوعيّة بالكليّة (ولا يلينها) مع بقاء تلك الصورة وترتّب آثارها وأوصافها عليها .

ثمّ يشير إلى مامهّدنا قبل من أنّ الظاهر بالخلافة لابدّ له من تسخيرالطائفة الثانية التي حكمة مظاهرته بهم بقوله : (وما ألان له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله . أي لايتقى الشيء إلا بنفسه) ، فإنّ الأنبياء عليهم السلام ما لم يكونوا متلبّسين ومحفوفين بأقوام أشدّاء على مقاومة الأعداء . الذين هم في الشدّة يماثلهم ، لم يمكن لهم أن يظهروا بالخلافة على الأُمم . ولما كانت طوائف الأعداء متخالفين بالنوع في شدّتهم وتمانعهم لقبول الدعوة[1] الحقّة ، والطائفة الثانية إذا استكملوا بقرب الأنبياء وفازوا بقوّة الاقتفاء لهم تقاوموا جميعهم في فنون نكاياتهم وحروبهم . أشارإلى ذلك بقوله :(فإنّ الدرع)- يعني الطائفة الثانية - (يتّقى به السنان والسيف والسكّين والنصل)، إشارة في تفضيله إلى تنوع طوائف الأعداء وتطوّرحروبهم وتمانعهم ، مع كفاية الطائفة الثانية لقربهم إلىالأنبياء لمقاومة الكل .

وسرّ هذه الحكمة وروحها هو ظهور الوحدة الإجماليّة والإطلاق الذاتي في

---

١) د : الداعية .

أقصى غايات الكثرة ونهاياتها ، وعنه أفصح بقوله :(فاتّقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدي) المعرب المبين (بـ « أعوذ بك منك ») حيث أنّه عبّر عن تلك الجهة الجمعيّة الإجماليّة والوحدة الذاتية بكاف الخطاب ، الكاشف عن كنه الكل (فافهم) فإن كاف الخطاب مع دلالته على الوحدة التنزيهية لا يخلو من حيث الخطاب عن الجمعيّة التشبيهيّة .

(فهذا روح تليين الحديد ، فهو المنتقم)
الذي في عين كونه منتقما هو
(الرحيم[1] . والله الموفق)
لفهمه وتحقيقه .

١) وذلك كما قال جل من قائل : ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [٢٩/٤٨] - نوري .

[١٨]

فصّ حكمة نفسية في كلمة يونسية

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص الكلمة اليونسية بالحكمة النفسيّه ما في أصل حقيقة النفس وكنه قابليتها من أنها مالم تتنزّل من معارج أعالي القدس ومطالع أنوار الجبروت إلى محاوي أسافل بحور الجسم وظلمات بطون حيتان الأمزجة ، لم يحصل لها استعداد الترقّي إلى مراقي القرب ونادي الخطاب والمناداة ، حتى فاز في عين تلك الظلمات بالتوحيد التنزيهيّ في حضرة الحضور ، والتسبيح الجمعي في مجلى الخطاب ، إلى أن نفّسه الله تعالى من كربه ونجّاه من تعبه .

فعلم أن للكلمة اليونسيّة اختصاصا بمادّة حروف النفس - بفتح الفاء[١]

---

١) إن الفاء يشير إلى الكمون والخفاء ، كما أن النفس الرحماني خفي من فرط ظهوره . إذ هو الاسم النور الذي أشرقت به السماوات والأرضون وأمسكه الحضرة المسمى تحت ظله ولم يخرج منه تعالى إلا إليه . فالمسمى جل وعلا احتجب بذلك النور ،كمافي الكافي بإسناده :« محمد حجاب الله » ، وفي دعاء الحجاب من قبلة العارفين ﷺ : « يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه » ، وذلك النور المحمدي احتجب بالظل . والتفاوت بين ذلك النور وظل الله الذي هو إشراقه ﷺ على هياكل أعيان الأشياء الظلمانية بحسب تعلقه (أي تعلق ذلك النور ☜

كانت أو بسكونها - فإنّ الجهة الامتيازيّة بين المادّتين إنما هو الفاء والواو ، وذلك تتقاربان لفظا ومخرجا . و إنما يفترقان رقما بالاتصال الموجب للخفاء ، والانفصال الحاكم بالظهور .

ثمّ إنّك قد عرفت عند الكلام على وجه ترتيب الكتاب ونظم فصوصه على النسق المخصوص أن الكلمة اليونسيّة هي التي تمت بها السيرالكمالي ، الذي في عرض الأرض الاعتدالي الإنساني ، صوب إظهار الأوضاع الكماليّة من الصوَر الشرعيّة والأحكام المشعِرة ، ولذلك تراها وقد جمعت بين الرسالة إلى مأة ألف أو يزيدون - وهي منتهى مراتب الإظهار- وبين الاختفاء في غياهب طبقات الظلمات ، فإنّ كل متوجّه إلى طرف ما لم يصل إلى ما يقابله - من الطرف الذي يضادّه في تلك الجهة المتوجَّه إليها - لم يتمّ له ذلك الطرف عند التحقيق . ومن هاهنا ترى الهويّة المطلقة - التي هي موطن كل كمال وتمام - يسمّى عند القوم بمجمع الأضداد ومعتنق الأطراف . وبيّن أن منتهى أمر هذا

☜ بتلك الأعيان الظلمانية الذوات وارتباطه بها ـ سمي ظلا ـ فافهم) إنما هو بحسب ذلك التعلق ، فذلك النور بحسب نفسه نور وبحسب التعلق الارتباطي بالظلمات ظل ، و ذلك الظل النوري بالذات احتجب بحجب ظلمات الأعيان المظلمة بالذات .

وأما « الواو » - المأخوذة في اسم يونس النبي - فهي لما كان [ظ : كانت] من حروف الانفصال ، والانفصال ملاك الظهور بالاستقلال ، صار[ت] حرف الظهور . وأما النفس ـ بسكون الفاء ـ فهي منزل من منازل النفس ـ بفتح الفاء ـ فكما أن عقل الكل المحمدي - المسمى بالمحمدية البيضاء - أول منزل من منازل الاسم الرحمان ، فكذلك نفس الكل ، المسماة بالعلوية العليا ، إنما هو [ظ: هي] المنزل الثاني ، الذي هوالتالي للمنزل الأول ، والمجلاة الأولى . ومن هنا صارت النفس الكلية العلوية خليفة المحمدية البيضاء بلافصل . والنفس كليّةً في مرتبة ذاتها الروحانية من عالم الغيب والخفاء . كما أن الجسم المعروف من عالم الشهادة . تأمل فيه فإنه حريّ بالتأمل ـ نوري .

الإظهار المذكور هي الخلافة المترتّبة على الرسالة . ومن جملة أحكام الخلافة و خصائصها اللازمة لها الغلبة على بني نوعه وقهرهم وقتل الأنفس منهم ، فلذلك بنى الكلام في هذا الفصّ عليه وأطنب في تحقيقه .

[من يتولّى حلّ نظام النشأة الإنسانيّة ؟]

(اعلم أنّ هذه **النشأة الإنسانية** بكمالها)- عند بروزما استجنّ في أرض قابليتها على مزارع الإظهار (روحا ونفسا وجسما - خلقها الله على صورته) الجامعة بين التنزيه الذي هومدرك الروح ، والتشبيه الذي هو مدرج الجسم ، والجامع بينهما - أعني اللطيفة التي هي النفس الناطقة - وهي المسمّاة بالقلب في عرفهم الخاصّ . فإطلاق النفس هاهنا على النفس الناطقة بالعرف العامّ الذي عليه كلمة **أهل النظر والحكماء** ؛ وكثيرا ما يتنزّل في هذا الكتاب على عرفهم ومداركهم ، كما قد اطّلعت عليه في الفصّ الآدمي .

(فلا يتولّى حلّ نظامها إلا من خلقها) ، وذلك التولية (إمّا بيده) كما سبق بيانه في حكم المشيئة التي هي[1] بلاواسطة ، كما قال :﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾[٤٢/٣٩] (وليس) في الحقيقة (إلا ذلك ؛ أو بأمره) وهوالذي بالواسطة ، أي بواسطة الرسل وأحكامهم المنزلة عليهم . فلا يُحتاج إلى أن يجعل « الأمر » بمعنى « الملَك »[2] فإنّ أمر الرسل أمره بالواسطة . وقد حقّق آنفا أنّ الواقع في نفس الأمر لا يخلو عن الأمرين ، والكلّ تحتهما و إن كان -

١) د : - هي .
٢) يتعرض لما قاله القيصري (٩٧٥-٩٧٦) : « أو بواسطة أمره ، وهو الملَك ، فسمى الملَكَ أمرا لكونه موجودا بالأمر ، كما يسمى عالم الأرواح بالأمر » .

عند التحقيق - الذي بالواسطة بيد الله ، كماسبق في بحث المشيئة تحقيقه . وكان قوله : « وليس إلا ذلك » اشارة إلى هذا المعنى .

(ومن تولاّها بغير أمرالله فقد ظلم نفسَه) من حيث أنّه هدم صورته الكاملة (وتعدّى حدّ الله فيها) ومن حيث أنّه حكم بالكفّ عنه (وسعى في خراب مَن أمَره الله بعمارته) وهو إصلاح الصورة و إتمام أمرها . فإنّ سائر الأنبياء إنما وضعوا الأحكام لإتمام تلك الصورة و إحكام نظامها ، فإن سائر تلك الأحكام متعلقة بأفعال هذه الصورة ، والفعل تمام صورة الشخص .

[مراد الخالق إبقاء الحياة وتعميرها ، لاهدمها]

(واعلم أنّ **الشفقة** على عباد الله أحقّ بالرعاية من **الغيرة** في الله) فإنّ الأول مبدؤه وأصله الرحمة . والثاني منشأوه القهر والغضب . فإنّ سائر أوصاف العبد وأفعاله فرع أوصاف الحقّ وظلالها . وقد عرفت أنّ الرحمة هو السابق حكما وإحاطة ، فهي أحقّ بالرعاية لقربها إلى الذات ، فكذلك ما يتفرّع عليها من أوصاف العبد .

وممايؤيّد ذلك أن داود لما تمّ له أمرالخلافة والرسالة استقرّ على عرش إيالته و(أراد داود **بنيان بيت المقدس** ، فبناه مرارا ، فكلّما فرغ منه تهدّم . فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه : إنّ بيتي هذا)- أي البيت المقدس -(لايقوم على يدي من سفك الدماء) وذلك لأنّ سفك الدماء مبدؤه من الغيرة ، التي إنّما تنشأ وتشتق من « الغير » ، وهو ينافي التقدّس .

(فقال داود :« يارب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟» . قال :«بلى ، ولكنهم أليسوا بعبادي ؟ » . قال : « يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي » .

فأوحى الله إليه :« إن ابنك سليمان يبنيه ». فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية ، وأنّ إقامتها أولى من هدمها) .

[شواهد مراعاة النشأة الإنسانيّة في الشرع]

هذا ما في الأُمم السالفة ، وفي شريعتنا أيضا [١] ما يؤيّد ذلك ، (ألا ترى عدوّ الدين) مع كمال اهتمام واضع الدين بإقامة أحكامه ، وذلك على أنّه منوط برفع العدوّ وقمعه ، (قد فرض فيهم[٢] الجزية والصلح ، إبقاءً عليهم ، وقال :﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾) [٨/٦١] .

(ألا ترى من وجب عليه القصاص ، كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو ؟ فإن أبى فحينئذ يُقتل ؛ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفى - وباقي الأولياء لايريدون إلا القتل - كيف يراعى من عفى و[٣] يرجّح على من لم يعف ، فلا يقتل قصاصا ؛ ألا تراه يقول ﷺ في صاحب النسعة)، وهي حبل عريض كالحزام ، قيل : إنّها كانت لرجل وجد مقتولا ، فرأى وليّه النسعة في يد رجل ، فأخذ بدم صاحبه ؛ فلما قصد قتله قال له رسول الله ﷺ [٤]:(« إن قتلَه كان مثلَه ») أي في الظلم ، إذلايثبت به القصاص شرعا . وفيما يثبت أيضا ، فإنّه هدم بنيان الحقّ .

---

١) د : - أيضا .
٢) م ن : قد فرض الله في حقّهم .
٣) د : أو .
٤) أخرج ابن ماجة (٢/٨٩٧ ، كتاب الحدود ، باب (٣٤) العفو عن القاتل ، ح٢٦٩١) :« أتى رجل بقاتل وليه إلى رسول الله ، فقال النبي ﷺ : اعف . فأبى . فقال ﷺ : خذ أرشك . فأبى . قال ﷺ : اذهب فاقتله فإنك مثله » راجع أيضا ح ٢٦٩٠ من الباب .

(ألا تراه يقول : ﴿ وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [٤٢/٤٠] فجعل القصاص سيئة ، أي يسوء ذلك الفعل ، مع كونه مشروعا ؟ ﴿ فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ لأنّه على صورته ، فمن عفي عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنّه أحق به إذ انشأه له) . أي الحقّ ما أنشأ هذه النشأة الكاملة العبديّة إلا لنفسه ، فإنّه ماتُصوِّر إلا به .(وما ظهربالاسم الظاهر إلابوجوده ، فمن راعاه إنمايراعى الحقّ) إذ قد تقرّرغيرمرّة أن العبدممحوّ ، والعبودية ممحوّة الأثر .

[مرجع الذمّ والحمد]

ثمّ إنّه لما استشعرأن يقال هاهنا :كيف يصحّ أن يكون ذلك صورة الحقّ ، وهي مذمومة تارة ومحمودة أُخرى ؟ نبّه على جوابه بقوله :(وما يُذمّ الإنسان لعينه ، وإنما يذمّ الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامنا في عينه) أنّه صورة الحق .

فلئن قيل : الفعل له عين أيضا موجودة ، فكيف يصحّ أن يكون مرجع الذمّ - وهو العين[١] من حيث هي - غير مذمومة ؟

قلنا : إنّ عين الفعل من حيث أنّها عين غير مذمومة ، وإنما اكتسبت ذلك من النسبة التي له إلى عين تلك الصورة ، وأشار إلى هذا الاستكشاف بقوله : (ولا فعل إلاالله ، ومع هذا ذُمّ منهاما ذُمّ) أي ذم الفعل من العين واكتسب منها ذلك عند نسبته إليها (وحُمد ماحُمد) وفي بعض النسخ : وحمد منها .

---

١) د : وهو والعين .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إنّ منشأ الذمّ إذا كان مجرّد نسبة الفعل إلى العين فكيف يكون الفعل منها محمودا تارة ، ومذموما أُخرى ؟

فبيّن كيفية ذلك التميز و التفصيل بقوله : (و لسان الذمّ على جهة الغرض) أي لغرض من الذامّ بخصوصه ، لا على جهة العموم وحفظ صورة الجمعيّة (مذموم عند الله ؛ و لا مذموم إلا ما ذمّه الشرع) الحافظ لتلك الصورة ، فإنّه هو الكاشف عن أحكام الأعيان وأوصافها . إذ زمام أمر الإظهار إنّما هو بيده ، وهو الذي يتمكّن عن إظهار بعض الأشياء بالحمد له و إخفاء الآخر بذمّه .

[المشيئة والتشريع]

وبيان ذلك أنّك قد عرفت أن الأمر المقتضي لإيجاد المكوّنات - عينا كانت أو حكما - له مدرجتان في التنزل : إحداهما ذاتيّة بلا واسطة ، إنّما يتوجّه إلى تحقق الأعيان فقط ، وهو المشيئة ، والذي يتوجه لتحصيله هو الشيء ، وهولكونه ذاتيا لايخالف -كما مرّبيانه -[الف/٣٠٠] والأُخرى بالواسطة وهي إنما يتوجّه إلى أحكام الأعيان وأوصاف أفعالها وهو التشريع . والذي يتوجّه لتحصيله هوالشرع .

وهاهنا تلويح كاشف : وهو أن شين « الشكل » الشاخص للمعاني[1] ، إذا ظهر بحروف المدّ - التي هي مبادئ أُصول الحروف وموادّ عيونها وذواتها - إنما يصلح لأن يدلّ على أعيان الموجودات فقط ، وهو « الشيء » الحاصل

---

١) الشاخص للمعاني - أي جاعلها شخصا جزئيا حسيا . إذ المعاني إن هي إلا أُمور كلية تتشخص وتتصور وتتجسم بالشكل وما يلزمه من الكم والكيف والاين ومتى وما ضاهاها ـ نوري .

من أمر المشيئة . و إذا ظهر بحروف الإظهار - أعني الراء والعين ، فإنهما لايجتمعان في كلمة إلا ويدلّ ذلك على الإظهار فإنهما أصل الرؤية والعيان - وهو الذي يصلح لأن يكشف عن أحكام الأعيان و إظهار أوصافها ، وذلك هو الشرع الحاصل من أمرالتشريع .

[وجه المذموميّة المصلحة الشرعيّة]

ثمّ إن وجه لميّة أمرالإظهارأعني بيان محموديّة بعض الأفعال وخصوصيّتها المقتضية لها ، ومذموميّة [الأ]خرى من جلائل الحكم ودقائقها . فإنّ الكل من حيث أنّه مظهرلأوصاف الحق وأسمائه فهو محمود . فإن ذمّه الشرعُ فلمصلحة .

(فإن ذمّ الشرع لحِكمة) دقيقة لا يُطّلَع عليها بالقوّة البشريّة ، بل (يعلمها الله أومن أعلمه الله ؛ كما شرع القصاص للمصلحة ، إبقاء لهذا النوع و إرداعا للمتعدّي حدود الله فيه) توفية لحكمي المقتضي والمانع .

والذي يكشف عن تلك المصلحة قوله تعالى :(﴿ وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [١٧٩/٢] ، فخصّ الخطاب بأُولي الألباب تنبيها على أن هذا السرّ إنّمايختصّ به هؤلاء (وهم أهل لبّ الشيء ، الذين عثروا على سرّالنواميس الإلهيّة والحكميّة)، فإنّ للبّ مدرجتين : إحداهما خصوصيّة صورة الشيء ذي اللبّ ، مما يتعلّق بظهور آثاره وخواصّه بين العباد - و هي الحكميّة - والأُخرى جهة أصله ومعناه ، مما يتعلّق بحقيقته من النسبة التي لها إلى الأسماء الإلهيّة . و« الباء » يلوّح إلى هذه المدرجة الأسمائية ، كما عرفت وجه ذلك . واللام إلى الأُولى فإنّها إشارة إلى تمام التفصيل الكتابيّ ، وذلك هوتمام الحكمة .

هذاكلام وقع في البين . والحاصل منه تمهيد مقدّمة كاشفة عن غاية هذه

النشأة وطريق تحصيلها برعاية بنيتها تأسّيا بالحكمة الإلهيّة . و هي أن الله تعالى راعى هذه النشأة .

[لزوم مراعاة إقامة النشأة الإنسانيّة]

(و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة) في مراعي الأكوان (و) راعى (إقامتها) في دارالحدوث والإمكان (فأنت أولى بمراعاتها ، إذلك) في مراقي الكمالات (بذلك) النشأة وإقامتها (السعادة) العظمى (فإنّه مادام الإنسان حيّا) بهذه النشأة الجمعيّة الإحاطيّة (يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له) من شهود الحق بجميع أسمائه وعبوديّته لله (ومن سعى في هدمها فقد سعى في منع وصوله لما خُلق له) من الكمال الذي به يستكمل الكل وهو تمام الظهور والإظهار .

[ذكر الله غاية الحركة الوجودية]

(وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ [1]: « ألا انبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ؟ : **ذكر الله** ») . فإنّك قد عرفت أنّ الغاية لهذه الحركة الوجوديّة هو الظهور التامّ الذي بآدم ، ثمّ الإظهار الكامل الذي بكلامه ، فهو الخير إذا قيس إلى الإنسان نفسه . و إذا قيس إلى أفعاله فهو الأفضل . **فذكرالله** الذي هوغاية الغايات - أعني اظهاره تعالى - هي ثمرة هذه النشأة الإنسانيّة .

(وذلك لأنّه لايعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلا من ذكَر الله ، الذكر

---

١) ورد مع فرق يسير في الترمذي : ٤٥٩/٥ ، كتاب الدعاء ، باب (٧) ، ح ٣٣٧٨ . المسند : ١٩٥/٥ . مستدرك الحاكم : كتاب الدعاء ، ٤٩٦/١ . كنزالأعمال : ٤١٦/١ ، ح ١٧٦٧ .

المطلوب منه) فإنّ من جملة المراتب الوجوديّة مرتبة الكلام والذكر. فإذا ظهر الحقّ في هذه المرتبة واستتبع لها جميع المراتب الباقية ، بأن يظهر في سائر تلك المراتب مظهرا إيّاها [1]، ويكون الكل مجلاه من الحسّ والخيال والذكر والفكر والقلب .

فإنّ الذاكر له في الكلّ حكم وظهور ، فإذا ظهر بسائر هذه المراتب يكون شخصا كاملا ؛ **فالذاكر** لابدّ وأن يشاهد **المذكور** بجميع مداركه ،(فإنّه تعالى جليس من ذكره[2] ، والجليس مشهود للذاكر . فمتى لم يشاهد الذاكرُ الحقَّ - الذي هو جليسه فليس بذاكر - فإنّ ذكر الله سار في جميع العبد) بمراتبه الروحانيّة والنفسانيّة والجسمانيّة (لأنّ من ذكره بلسانه خاصّة ، فإنّ الحقّ لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصّة) فإنّ صورة المذكور إنما تشخّصت فيه فقط (فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان) فإنّ لكل قوّة وكلّ شيء سائر القوى - فِعلية كانت أو انفعاليّة - على ما تقرّر في أُصولهم . كما قال شرف الدين ابن الفارض[3]:

يشاهد منّي حُسنها كلّ ذرّة * بها كلّ طرف جال في كلّ طرفة

وقوله :(بما هو رأى) يجوز أن يكون متعلقا بـ«لايراه» أي لايراه الإنسان بما هو رأى (وهو البصر)؛ أو بمعنى أنه لايرى الإنسان ، مع أن الرائي هو .

---

١) د : اياه .

٢) إشارة إلي الحديث القدسي المشهور : أنا جليس من ذكرني .

٣) من أبيات التائية الكبرى (جلاء الغامض : ٩٨) ، الطرف : النظر . الطرفة : طرف العين ، وهي انطباق جفونها وانفتاحها .

ويجوز أن يكون متعلّقا بـ« فيراه » أي فيراه اللسان بما يراه من القوّة الخفيّة [1] التي لا يدرك بالمدارك البشرية . والثاني أظهر .

(فافهم هذا السر في ذكرالغافلين) فإنه لايمكن أن يكون في الوجود غافل مطلقا [2]. أي في جميع مراتبه ، فإنّه لابد لكل شيء من الحضور ، ولو ببعض أجزائه ومراتبه وهوالذاكرمنه (فالذاكرمن الغافل حاضربلا شكّ ، والمذكور جليسه فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر ، فما هو جليس الغافل) .

ولا يلزم من هذا أنّ الإنسان إذا كان غافلا لايكون الحقّ جليسه مطلقا ،

---

١) أي هي مرتبة من نورالله الذي أشرقت السماوات والأرضون وأمسكه تحت ظله ، كما أشرت إلى سرّ خفائه واختفائه ، حيث رقمناقبيل هذا فيارقمنا من شرح حال ذلك النورمن كونه محتجبا بالظل واحتجاب الظل بالأعيان ، واحتجاب العين الكلية بالعوارض الشخصية المشخصة ، كالشكل والأين ، والكم والكيف [....] + نوري .

٢) سرّ ذلك ما قيل نظما بالفارسية

دانش حق ذوات را فطريست * دانشِ دانش است كان فكريست

قال سبحانه : ﴿ وَإِن مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ الآية [١٧/٤٤] ، وهو الظاهر في كل شيء ، ولكل شيء أولا وبالذات ، ونفس الشيء إنما يظهر بظهوره جل شأنه أي بنفس ظهوره تعالى ثانيا وبالعرض . ومن هاهنا قال أساطين الحكمة : « ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها » - نوري .

سبحان من خفي في عين ظهوره وغاب في عين حضوره ،كيف لاولقد قال جل من قائل: ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٤١/٥٤] والمحيط في الوجود و أحوال الوجود بما هو وجود محيط في الظهور والحضور أيضا بالضرورة . إذ الوجود الحقيقي هو حقيقة الظهور والحضور وساير كمالات الوجود كما تقرر في محله - نوري .

وقال جل من قائل :﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾ [٥٧/٤] وقال :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [٢/١١٥] - نوري .

درهرچه بنگرم تو پديدار بوده اى * اى نانموده رخ توچه بسيار بوده اى + نورى .

(فإنّ الإنسان كثير) إذ قد تقرّر أن تشخّصه وأحديّته أحديّة جميع الكل ، فيكون كثيرالعين (ما هو أحديّ العين ، والحقّ أحديّ العين ، كثير بالأسماء الإلهيّة) والأسماء بعضها جزئيّات بعض (كما أنّ الإنسان كثير بالأجزاء وما يلزم من ذكر جزء منه ذكر جزء آخر. فالحقّ جليس الجزء الذاكرمنه[1]، والآخر متّصف بالغفلة عن الذكر) .

(ولابدّ أنّ يكون في الإنسان جزء يذكر به) حتّى يبقى صورة شخصيّته به ، فإنّك قد عرفت أنّ قيام الشخص بالمدد الوجوديّ الواصل إليه بوساطة النسبة - وهي الحضورمن الجزء - (فيكون الحق جليس ذلك الجزء ، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية) كما في عالم الكبير[2] بما ورد في الصحيح[3] : « لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول : الله ، الله» . فكذلك وجود هذا العالم الإنسانيّ .

[حقيقة الموت]

ثمّ لما استشعرأن يقال : إنّه إذاكان ذكر الجزء كافيافي حفظ صورة شخصيّة

---

١) هذا ـ ولكن حسبما أشرنا إليه من سر الأمر لزم كونه تعالى جليس كل جزء جزء ، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين أبدا ، « حاضر غيرمحدود وغائب غير مفقود » وهذا هو مرتبة الجمع بين الأضداد ، المعبّر عنه في عرف القوم بتعانق الأطراف . وهذا هو الجمع بين التنزيه والتشبيه ، والتوحيد والتكثير ، كما هو طريقة الأنبياء ووظيفة الأولياء ـ نوري .

٢) كذا . ولعل الصحيح : العالم الكبير .

٣) ورد في مسلم (١٣١/١ ، كتاب الإيمان ، باب ٦٦ ، ح٢٣٤) ومستدرك الحاكم (كتاب الفتن والملاحم ، ٤٩٢/٤) :« لاتقوم الساعة حتى لايقال في الأرض الله الله » . وروي بألفاظ أُخر أيضا ، راجع المسند ١٦٢/٣ . حلية الأولياء : ٣٠٥/٣ . كنزالعمال : ٢٤٣/١٤-٢٤٤ ، ح٣٨٥٧٢-٣٨٥٧٦ . المستدرك للحاكم : ٤٩٥/٤ .

الإنسان ، فكان ينبغي أن لايطرء عليه الموت أصلا . ضرورة أن ذكر الجزء منه ضروريٌّ دائما . نبّه على دفعه بقوله : (و ما يتولى الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمى موتا : فليس بإعدام ، وإنما هوتفريق) . كما يقوم به الأحديّة الجمعيّة الكليّة التي هي تشخّص الإنسان ، وذلك إنما يتقوّم بالأجزاء عند جمعيّتها . فعند التفريق لا يمكن قيامه به (فيأخذه إليه ، و ليس المراد) من التفريق واجتماع المتفرّقات قبل (إلا أن يأخذه الحق إليه ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١١/١٢٣] فإذا أخذه إليه سوّى له مَركبا غير هذا المركب) من جمعيّة حاصلة من الحقائق التي (من جنس الدار التى ينتقل إليها ، و هي) - لعدم بقاء قهرمان الكثرة فيه ، وعدم نفاذ حكم التضادّ المستدعي للتفريق - (دارالبقاء ، لوجود الاعتدال) فإنّه حينئذ يظهر في تلك الدار حكم الوحدة ، والاعتدال صورتها (فلا يموت أبدا - أي لا تُفترق أجزاؤه) .

[مآل أهل النار إلى النعيم]

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : « إنّ الأمر في الناس وبقاء صورته في تلك النشأة متفاوت : فإنّ السعداء في درجات النعيم . والأشقياء في دركات عذاب الجحيم . فكيف يكون الكلّ مرجعه واحدا ؟ فنبّه على بيانه بقوله : (وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولكن في النار)؛ والنصوص الواردة فيهم بمعنى الخلود إنما يدل على الخلود فيها - لا في العذاب - (إذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها . وهذا نعيمهم) .

(فنعيم **أهل النار** بعد استيفاء الحقوق) يعني بعد أن أدّى حقوق وجوه المخالفات والعداوات ، وصنوف المتقابلات ، مما يقتضي اختفاء حكم الاتّحاد

الذي هو مقتضى أمر الخلّة والمحبّة (نعيم خليل الله حين أُلقي في النار) .

ثمّ لما استشعر أنّه يمكن أن يقال : « كيف يجعل الخليل مقيسا عليه ، وهو لم يكن معذّبا قط ؟ » تعرّض لدفعه بقوله : (فإنّه عليه السلام تعذّب برؤيتها) النظريّة التي هي منتهى نتائج مقدّمات الكثرة (و بما تعوّد في علمه) - تقليدا للمشهور المعهود - (وتقرّرمن أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان ، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقّه ، فبعد وجوه[1] هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة الكونيّة[2] في حقه ، وهي نار في عيون الناس) بحسب صورته النوعيّة العينيّة المعاينة ، فإنّها ما تغيّرت عن صورتها .

(فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين ، هكذا هو التجلّي الإلهي) فإنّه واحد يختلف و يتنوّع بحسب اختلاف القوابل و تنوّع الاستعدادات . فمبدء ذلك الاختلاف والتنوع إمّا أن يكون قابليّة العبد ، على تقدير أن يكون القابل من الفيض الأقدس -كما عرفت - و إمّا أن يكون الحقّ نفسه ، فإنّه إذا كان القابل من الفيض الأقدس عن ثنويّة المفاض عليه والمفيض ، يكون مؤدّى العبارتين واحدا . ولذلك قال :(فإن شئت قلت : إنّ الله تجلّى مثل هذا الأمر)- أي مثل القابل وعلى شكله -(و إن شئت قلت : إنّ العالم في النظر إليه وفيه مثل الحقّ في التجلّي) .

وفي طيّ عبارته هذه نكتة جليلة حكمية : و هي أنّه إذا كان مؤدّى العبارتين واحدا ، فيكون المثل موجودا قطعا ، وليس مثل مثله شيء . و إلا

---

١) عفيفي : وجود .

٢) عفيفي : اللونية . القيصري : النارية .

فلا يكون القابل من الفيض الأقدس ، ولايكون لتسوية العبارتين وجه ، كما لايخفى ذلك على الفطن .

و إيراد لفظ « المثل » هاهنا لإيماء هذا المعنى وتبيين قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [١١/٤٢] فإنّ المثل محقّق الوجود وليس لمثله وجود . فإنّ التجلي الوجودي المذكور يتمثّل ، (فيتنوّع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر ، أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلي . وكل هذا جائز[١] سائغ في الحقائق) ، فإنّه إذا أثبت الفيض والقبول لابّد من الثنويّة الاعتباريّة ، لا غير . وهو الذي يسوّغ تسوية العبارتين .

ثمّ إنّ هذا الكلام وقع هاهنا لتمهيد بيان مرجعيّة الكل إليه . فلذلك أفصح عمّا هوالمطلوب بقوله :(ولو أن الميّت أوالمقتول - أيٍّ ميت كان أو أيّ مقتول كان) سعيدا كان ذلك أو شقيا -(إذا مات أو قتل ، لايرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحدولاشرَع قتله . فالكلّ في قبضته) وتحت حوز إحاطته ، سواء كان بالجمعيّة الحياتيّة ، أو بالتفرقة الفوتيّة - قتليّة أوموتيّة -(فلاافقدان في حقّه . فشرع القتل وحكم بالموت) ، بإرسال الأنبياء و إنزال النواميس ، (لعلمه بأنّ عبده لا يفوته . فهو راجع إليه) ؛ هذا هوالظاهر ذوقا وشهودا .

[إليه يرجع الأمر كلّه]

(على أنّ) في الكلام المنزَل القرآنيّ ما يدلّ على ذلك المعنى بأبلغ وجه ، دلالة بيّنة غير خفيّة . وذلك في (قوله : ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١]

١) د : - جائز .

أي فيه يقع التصرّف ، وهو المتصرّف) ؛ فإنّ « الرجوع » لغة هوالعود إلى ما كان منه البدء مكانا كان أو فعلا أو قولا ، وبذاته كان رجوعه أو بجزء من أجزائه . وذلك لأنّه قد أسند الرجوع إلى « الأمر» الدالّ على العموم ، مؤكّدا بالكل . فمعناه حينئذ أن مبدء جميع الأشياء ومرجعه هو الحقّ - سواء اعتبر ذات الأشياء أو فعلها أو قولها - .

هذا ما يدلّ عليه بحسب أصل معناه اللغوي ، وأمّا بحسب العرف الذوقي : فيدلّ على أنّ الهويّة الإطلاقيّة مبدء الكلّ ومرجعه . ويدلّ ذلك عقلا على أن سائر التصرّفات حينئذ إنما يقع فيه ومنه . فهو المتصرِّف والمتصرَّف فيه . و إلا يلزم أن يكون الخارج عن تلك الهويّة شيئا ، وهو خلاف ما علم من أصل معناه . وتلك الهويّة لها الإحاطة التامّة (فما خرج عنه شيء لم يكن عينه . بل هويّته عين[1] ذلك الشيء . وهوالذي يعطيه الكشف في قوله ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾) [١١/١٢٣] ؛ فإنّه في ظاهر اللغة يدلّ على أن هو مرجع الأشياء كلها ومبدؤها . والذوق الكامل يدلّ على أن ما يكون كذلك يكون هويّته عين تلك الأشياء .

* * *

ثم إنّ سياق هذا الكلام يقتضي الفحص عن الحكمة الغيبيّة مع ماذكرنا في وجه نظم الفصوص وترتيبها عند الكلام على تحقيقها ؛ فلذلك أخذ في بيانها قائلا :

---

١) عفيفي : هويته هو عين .

[١٩]

فصّ حكمة غيبيّة في كلمة أيّوبيّة

[وجه تسمية الفص]

إنّك قد عرفت أنّ هذه الحكمة هي أول ما يظهر من سلسلة [الف/٣٠١] التجليّات الجلاليّة [١] المغيّبة للأحكام الامتيازيّة ، المؤلمة لما هو مقتضى النشأة العنصريّة المزاجيّة ، إبرازا لماعليه النسبة الاتحاديّة العلميّة الكماليّة التي إنمايختمها الخاتم المطلق لهذا السير الإظهاري الإرسالي الإنبائي . وذلك هو الحكمة الغيبيّة ؛فإنّ الغيب هو أوّل ما يطلق عليه مبدئيّة الظهور ، وليس للتفرقة هنالك حكم أصلا ، ولا للأحكام الامتيازية رسم قطعا ؛ ولذلك نسب هذه الحكمة إلى الغيب .

---

١) إن التجلي الجلالي لما كان قطب فلك أفلاك التوحيدات الأربعة في طريق السير إلى الله الواحد القهار -: توحيد الآثار ، ثم توحيد الأفعال ، ثم توحيد الصفات والأسماء ، ثم توحيد الذات المعروف بالتوحيد الذاتي والوجودي - كان ملاك محو تعينات الأعيان وامتيازات الأشياء في أنفسها ، فضلا عن الامتيازات اللاحقة لها بقياس بعضها إلى بعض .

وقد أشار ﷺ إلى حاصل محصل ذلك التجلي الماحي الجلالي حيث قال :« كان الله ولم يكن معه شيء » ، وقال ابنه أبو إبراهيم موسى الكاظم عليه السلام - إذ ذكرما قال ﷺ عنده -: « الآن كما كان » ـ نوري .

[مناسبة الفص مع أيّوب عليه السلام]

ثمّ إنّ « أيّوب » لما لم يتميّز عن « الغيب » إلاّ بالألف - التي هي باطن الهاء - والواو ، اللتين هما مادّة اسم « هو » ، المعرِب عن الغيب طبعا وذاتا - لاوضعا وجعلا فقط -: ناسَب تخصيص هذه الحكمة به .

ومن ثمّة ترى تصادم نبال النوائب المضنية وتراكم نصال المصائب المفنية له عن خصوصيّاته الشخصيّة قد أبادت بنيانَ قواه المشخّصة له ، إلى أن طهّرته عن شوائب الأحكام الامتيازيّة ، وأفنته عن نفسه بالكليّة ؛ فعندذلك أُمِر بركض الرِجل - الذي هو أبعد الأعضاء عن مظهريّة الأوصاف السبعة الإلهيّة ، فهو غيب الأعضاء - نحو الأرض التي هي مظهر الغيب أيضا في الكائنات الآفاقيّة ضرورة اندماج سائرالأوصاف الوجوديّة الإلهيّة فيها ، حتّى نبع من عين تلك الغيوب ماء حاضر يصلح لرطوبته أن يغتسل به دَرَن الصوَر الكونيّة الإمكانية و يمحو النقوش الباطلة ، وببرودته تثبت الصور الحقيقيّة الأسمائيّة ، والمعارف العلميّة اليقينيّة ، وبهايسكّن الحرارة المفنية المفرّقة للصورة الجمعيّة ، الموذية للمزاج العنصري الشخصيّ ، و بشُربه يصلح لأن يكون مادّة للرطوبة الغريزيّة التي هي بمنزلة الدهن لسراج المزاج و بقاء نور حياته ؛ فإنّ الحرارة المشتعلة بنور الحياة ما لم يتغذّ بها لم يتمكّن من ذلك ، كما لم يتمكّن للسراج أن يشتعل بنور الإراءة ما لم يتغذّ بالدُهن .

وقدأومي إلى تلك الحقائق كلّهابقوله تعالى :﴿ أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ ﴾ [٣٨/٤٢] .

* * *

ثمّ إنّك قدعرفت أن **الحياة** كماتطلق على الحياة الصوريّة الطبيعيّة التي هي مبدء الظهور من الحيّ بأوصافه الوجودية ، فقد تطلق أيضا على الحياة المعنوية العلمية التي هي مبدء الإظهار من الحيّ الحقيقي بأوصافه الكماليّة ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ﴾ [١٢٢/٦] ؛ وقد ظهرلك من هذا التحقيق الذي اقتبس من مشكاة الآية الكريمة أنّ للماء نسبة اتحاديّة إلى كلي نوعي الحياة ؛ ولذلك قال :

[من الماء كلّ شيء حيّ]

(اعلم أنّ سرّ الحياة سرى في الماء ، فهوأصل العناصر و) سائر(الأركان) فإنّ الكلّ به يتقوّم حقائقهم ؛ فلو لم تكن مقدّما في الوجود على الكل لم يمكن وجود شيء أصلا ؛ (ولذلك جعل الله ﴿ مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [٣٠/٢١] وما ثمّ شيء إلاّ و هو حيّ) ، فإنّ مبدأ الظهور المذكور في سائر الأشياء - على ما لايخفى - هوالحياة ،(فإنّه ما ثمّ شيء إلا وهو حيّ ﴿ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[1] [٤٤/١٧]- ولكن لا نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي- ولايسبّح إلاحيّ) متكلم ، وهوالكامل في الحياة ، والكل مشترك في تلك الحياة الكاملة .

(فكلّ شيء حيّ ، و كل شيء الماء أصله) ، فإنّ الماء هو ظاهر الحياة - على ما سبق الإيماء إليه - كما أنّ الشيء هو ظاهر الماء عقدا ، إذا بسط بيّناتهما [2]؛ فهو أصل سائرالأشياء ؛ (ألا ترى العرش كيف كان على الماء) ، يعني عرش الحياة ، التي هو مقدّم العروش الخمسة ؛ فإنّه صرّح في كتاب

---

١) عفيفي : فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله .

٢) بينات شئ : ين أ = ٦١ (١+٦ = ٧) . بينات ما : يم لف = ١٦٠ (٦+١ = ٧) .

عقلة المستوفز[١]: « إنّ **العُرُش خمسة** : عرش الحياة - وهو عرش هو[٢]- و عرش الرحمانية ، والعرش العظيم ، والعرش الكريم ، والعرش المجيد ؛ فعرش الحياة هو عرش المشيئة ، وهو مستوى الذات ، وهو عرش الهويّة » .

* * *

وهاهنا **تلويح** يدلّ على هذا : وهو أنّ بينات « الحياة » إذا أُضيفت إلى عددها تشتمل على اللام[٣] ، التي هي ظاهر « ماء » ؛ كما أنّ عددها إذا أُخذ بحسب العقد فهو « هو »[٤].

فعرش الحياة منها هو الذي على الماء ، لا الجسمانيّ فقط ، المسمى بالعرش الرحماني ، فإنّ ذلك أيضا داخل فيه ، وعرش الحياة محيط بالكلّ ، وهوالذي على الماء ، فإنّ الماء من الطبائع هو الجامع بين الرطوبة التي هي مبدء قبول الصور، والبرودة التي هي مبدء إثبات تلك الصور ؛ والحياة هو وجود الصور مع بقائها ، ومبنى أمرهما على الماء ، (لأنّه منه تكوّن) إذ الماء أصل كل شيء وأمّه - على ما عرفت تحقيقه فلا نعيده - فالكلّ إنما تكوّن منه .

(فطفا عليه) لأنّه ظهرمنه ، والظاهرلابدّ وأن يكون طافيا على أصله ، (فهو يحفظه من تحته ، كما أنّ الإنسان خلقَه الله عبدا ، فتكبّر على ربّه وعلا عليه ، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته ، بالنظر إلى هذا[٥] العبد الجاهل

---

١) عقلة المستوفز : باب في ذكر العرش ، ٥٢ .
٢) المصدر : عرش الهوية .
٣) بينات الحيوة : ااا و ا = ١٠ + (عدد الحيوة : ٢٩) = ٣٩ . فيشتمل على عدد ل : ٣٠ .
٤) الحيوة = ٢٩ . (٢+٩= ١١) = هو = ١١ .
٥) عفيفي : إلى علو هذا .

بنفسه[1]) ، و هو المنهمك في أحكام التفرقة الكونيّة ، الحائر في ظلمات كثرة الإمكان ؛ كما دلّ عليه كلام الخاتم حيث خاطب بالجمع ، (وهو قوله[2] ﷺ : « لو دلّيتم بحبل لهبط على الله ») .

[ظهر جهة الفوق والتحت بالله تعالى ، وباقي الجهات بالإنسان]

ثمّ إنّه لما كان لله بحسب أسمائه الحسنى عند التوجّه إلى كمالها مظهران -: أحدهما عند تمام أمر الظهور ، وهو العالَم بأسره وهيأته[3] الجمعيّة الإحاطيّة هو العرش. وثانيهما عند كمال أمر الإظهار، وهو آدم بتمامه وهيأته الجمعيّة الإحاطيّة هو الإنسان العبد - أشار إليهما في إثبات نسبة التحت و إضافته إلى الحقّ (فأشار) بكلامه هذا[4](إلى أنّ[5] نسبة التحت إليه كما نسب الفوقيّة إليه[6] في قوله :﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ [١٦/٥٠] ﴿وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [٦/١٨] فله الفوق والتحت) وهما الجهتان الحقيقيّتان اللتان قد حصلتا بظهور الحقّ ؛ وأمّا باقي الجهات فلا يظهر إلا بالإنسان ، الذي هو محلّ إظهار الحقّ تماما .

(و لهذا ما ظهرت الجهاتُ الستّ إلا بالإنسان) الذي هو موطن تمام

---

١) قال القيصري (٩٩٣) : « وفي بعض النسخ : بربه . وكلاهما صحيح ، لأن الجاهل بالنفس جاهل بالرب » .

٢) في الترمذي (٥/٤٠٤ ، كتاب التفسير ، سورة الحديد ، ح٣٢٩٨) : « لو أنكم دليتم رجلا بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله » .

٣) د : هيئة .

٤) د : - هذا .

٥) عفيفي : - أن .

٦) فهذا من باب تعانق الأطراف المتضادة والجمع بينهما من جهة واحدة هو خاصة كل وجود حاصر ، كل شيء بشيء محيط ، والمحيط بما أحاط هو الله ﴿ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾[٤١/٥٤] - نوري .

الظهور والإظهار (وهو على صورة الرحمان) الجامع لتمام الأسماء .

وكيف لايكون الأمر على هذا (و) قد أفاد الذوق الصحيح أنّه (لا مُطعِم إلا الله) ، أي لامفيض لما يتغذّي به الشخص في أطواره - روحانيّا ذلك أو نفسانيّا أو جسمانيّا - إلا الله ،(وقد قال في حقّ طائفة : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَ الْإِنْجِيلَ ﴾) بإنفاذ أحكامهما - وهما الكتابان المنزلان على الرسولين : أحدهما الغالب عليه التنزيه ، و الآخر التشبيه . ولما كان فيض الحقّ لايختص بأن يكون من الرسول أو كتابه ، فإنّ لكل أحد مدرجة خاصّة إلى فيضه العامّ ، لذلك قال -: (ثم نكّر وعمّم وقال : ﴿ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ - فدخل في قوله :﴿ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ كلّ حكم منزَل على لسان رسول أو ملهم) على غيره من الناس -(﴿ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ ، وهو المطعِم من الفوقيّة التي نسبت إليه) عقلا وعقدا من العلو التنزيهي (﴿ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾[٥/٦٦] وهوالمطعم من التحتيّة التي نسبها إلى نفسه ، على لسان رسوله المترجم عنه ﷺ) المعرب عن الأشياء والمظهر إيّاها على ما هي عليـه في نفسها ، وذلك في قوله ﷺ : « لهبَطَ على الله » ، وهو طرف التشبيه الحقيقيّ الختميّ ، الذي فيه نهاية التنزيه -كما نبّهت عليه غير مرّة .

ويمكن أن ينزل هذين الطرفين للفيض الوارد من الحقّ إلى طريقي **الكسب والوهَب** ، فإنّ الوهب من جهة فوق الامتنان وعلوّ رحمته تعالى ، والكسب من طرف تحت السؤال ومساعي أرجُل جدّ العبد وتعبه .

[الماء مبدء نظام الأركان ، وسرالإرجاع إليها في قصة أيوب ﵇]

ثمّ إذا تقرّرأنّ الماء الذي عليه العرش هوالذي يحفظه (ولولم يكن العرش

على الماء ما انحفظ وجوده ، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ) على هيأته الشخصيّة المزاجيّة ،(ألا ترى الحيّ إذا مات - الموت العرفي - تنحلّ أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ) فإنّ لتلك الأجزاء والقوى نظما في كلّ عالم بما يناسبه ، وحياة يقبله ويوافقه ؛ ولذلك قيّد الموت بـ« العرفي » والنظم بـ« الخاص » ؛ ظهر من هذه المقدّمات أنّ الماء هومبدء نظام الأجزاء والأركان والقوى ، التي عليها بناء المزاج الشخصي والهيأة الوحدانيّة الجمعيّة .

ولذلك (قال تعالى لأيّوب عليه السلام) حين أشرف مزاجه على الانحلال ، و نظام أمره إلىالاختلال : (﴿ أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ ﴾ - يعني ماء - ﴿ بَارِدٌ ﴾) [٤٢/٣٨] ، و كأنّك قد نبّهت على وجه خصوصيّة العبارة في مطلع الفصّ و اختصاص ذلك بأيّوب -(لما كان عليه من إفراط حرارة الألم ، فسكنّه الله ببرد الماء) وكسره شدّة حرارته ونقصه لها .

(ولهذا كان الطبّ النقص من الزائد ، والزيادة في الناقص) حتّى يستقرّ في مقام الاعتدال ؛ (والمقصود طلب الاعتدال ، ولاسبيل إليه) ؛ أي إلى الاعتدال الحقيقيّ المطلق ، الذي شهد البراهين بامتناعه واستحالة تكوّنه . فإنّ المبادر إلى الأفهام مما قال من « أنّ المطلوب من الطبّ[1] زيادة الناقص ونقصان الزائد »: هو أنّ التساوى المطلق والاعتدال الحقيقي هو المطلوب ؛ ولا يخفى أنّه لايصلح لأن يكون غاية لحركة حِكمية ، لأنّه ممتنع ؛ فقال : و لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، (إلا أنه يقاربه) ، أي المطلوب في الطب هو ما يقرب الاعتدال ، وهو غير ممتنع .

١) د :- من الطب .

[لاسبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، وإلا يلزم التعطيل]

(و إنما قلنا :«ولاسبيل إليه »- أعني الاعتدال - من أجل أنّ الحقائق الحكمية و الشهود) الذوقي (تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام ، و لايكون التكوين إلا عن ميل) من أحد أجزاء ذلك المكوّن ؛ فإنّ التكوين إنمايلحق المركّبات من الطبائع ؛ وليس في الوجود إلا ذلك ،كما سبق تحقيقه ؛ فإنّ الطبائع مالم يحصل بينهاتفاعل وتقاهرلم يتكوّن منها مزاج واحد بالشخص - كما بيّن تحقيقه في الصنائع الحكميّة - و هذا الميل الذي عند التفاعل و التقاهر(يسمّى في الطبيعة انحرافا)- إذاكان ذلك الميل مبدء فساد مزاج - (أو تعفينا) إن كان مبدء كون ذلك المزاج ، هذا في عالم الطبائع .

و إذ كان الأمر متطابق الأحكام ،لابدّوأن يكون في الحضرات الأسمائيّة هذا الميل ، و إليه أشار بقوله : (وفي حقّ الحقّ إرادة ، و هي ميل إلى المراد الخاصّ) من مقتضيات الأسماء ؛ فإنّ لكلّ منها اقتضاء حكمه الخاصّ به ، و أحديّة جمع الكل قد حَكَم بإطلاق خزائن الجود المطلق على سائر تلك الأحكام ؛ لكنّ الإرادة ما لم تخصّص أحد الأحكام الخاصّة لم يتكوّن .

فعلم أنه ما لم يحصل في هذه الحضرة أيضا ميل إلى مراد خاصّ (دون غيره) لم يمكن التكوّن ، (والاعتدال) الذي هو مقتضى أحديّة الجمع و الإطلاق (يؤذن بالسواء في الجميع ، وهذا ليس بواقع ؛ فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) وظهور ذلك في مظهركونيّ ، والتفاوت بين المكوّنات هو بحسب مدارج قربه إليه وبُعده عنه . ومن هاهنا ترى المقام المحمدي يعبَّر عنه بـ« أو أدنى » فإنّه لا أعدل منه في المكوّنات ، فهو الأقرب على الإطلاق ، كما هو

مؤدّى قوله تعالى : ﴿ أَوأَدْنَى ﴾ [٩/٥٣] هذا في المظاهر الكونيّة .

[تقابل الأسماء تنفي الاعتدال الحقيقي]

(وقد ورد في العلم الإلهيّ النبويّ اتّصاف الحقّ بالرضا والغضب ، و بالصفات) المتقابلة جملة ؛(والرضا مزيل للغضب ، والغضب مزيل للرضا عن المرضيّ عنه)، أي لابدّ من إنفاذ أحدالحكمين المتقابلين عندالتوجّه إلى المحكوم عليه ، فإنّ الحقّ في نفسه له الإطلاق في سائرهذه الأوصاف ، كما سيشير إليه .

و إذ كان لابدّ من إنفاذ أحد الحكمين المتقابلين عند ملاحظة المحكوم عليه ، فكيف يتصوّرالاعتدال ،(والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ، فما غضب الغاضبُ على من غضب عليه ، وهو عنه راضٍ ؛ فقد اتّصف بأحدالحكمين في حقّه ، وهوميل)، و إن كان للحقّ في نفسه سائر المتقابلات مطلقا ، (وما رضي الراضي عمّن رضي عنه وهو غاضب عليه ؛ فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه ، وهو ميل) .

(و إنما قلنا هذا) الكلام هنا - وهو أنّه لابدّ من إنفاذ حكم أحد المتقابلين - أعني الرضا والغضب - بالنسبة إلى العبد ، و لايزال العبد تحت أحدهما-(من أجل من يرى أن أهل النار لايزال غضب الله عليهم دائما أبدا) هذا (في زعمه ، فما لهم حكم الرضا من الله ؛ فصحّ المقصود) من عدم التساوي و الاعتدال على زعمهم .

هذا إن كان كما قالوا فهو يطابق الظاهر ،(فإن كان-كما قلنا - مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار) وبقي عندهم صورتها النوعية الناريّة

- على ما عليه ذوق أُولي الألباب من أهل الباطن -(فذلك رضى) عنهم ، لأنه زال تألّمهم منها-(فزال الغضبُ لزوال الآلام ، إذ عين الألم عين الغضب - إن فهمت - فمن غضب فقد تأذّى ، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلاّ ليجد الغاضبُ الراحةَ بذلك ، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه) [الف/٣٠٢] فلا يزال هذا الميل متحقّقا . فعلم أنّ هذا الكلام يوافق عقائد أهل الظاهر ويطابق أذواق أهل الباطن .

[تعالي الحق تعالى في مقامه الإطلاقي عن الرضا والغضب]

ثمّ إنّه لما كان سوق كلامه هذا إلى مساقه المذكورمع أهل الظاهر ولأجلهم نزّله إلى مداركهم الجزئيّة ، لأنّ أمثال هذه الأحكام التي قيل للغضب و الغاضب من الانتقام والالتذاذ به يختصّ به المظاهر الكونيّة ، والكلام في صفات الله تعالى على ما هي عليه في نفسها عند أهل التحقيق في مشهدهم الذوقيّ ؛ لذلك أشار إلى وجه تحقيق الأمر بما عنده بقوله :(والحقّ إذا أفردته عن العالم يتعالى علوّا كبيرا عن هذه الصفة)؛ فإنّك قد عرفت أنّ أحكام هذه الأسماء المتقابلة وظهور تنافيهما وتقابلهما ليس إلا باعتبار المحكوم عليه وملاحظة المظاهر الكونيّة ، و إذا أفردت الحقّ عنها فله الإطلاق في سائر هذه الأسماء والتقدّس بها عنها .

وفي بعض النسخ (على هذا الحدّ) ، و أنت عرفت أن الكلام بإطلاقه صحيح ، فلا احتياج إلى هذا القيد إلا لمجرّد تبيين خصوصيّة المحلّ ؛ والظاهر أنّه كان من الحاشية فوقع في المتن .

(و إذا كان الحقّ هويّة العالم فماظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه)

فلايكون الغضب والانتقام إلا له ، (و هو قوله : ﴿ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [١٢٣/١١] حقيقة وكشفا) .

وينبغي أن يعلم هاهنا أنّ العلم له مدرجتان في العالم عند إنفاذ حكمه فيه - يعني إظهار المعلوم - إحداهما تبيّنه في نفس العالم وتيقّنه وتحقّقه فيها ، ويلزمه إظهار المعلوم للعالِم فقط . و الأُخرى هي مبدء تبيّنه مع ذلك التيقّن[1] وكشفه ، و يلزمه الإظهار للعالم ولمن يقربه في النسبة ممن يفهم عرفه و وجوه تخاطبه .

ثمّ إنّه[2] إذ قد وقع في عبارته ما هومبدء لهذين المرتبتين ، حيث قال:« ما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه»- أي متحقّقة فيه ، وظاهرة منه - أفصح عنهما في مرتبة العلم والعين، بجميع الأحوال التابعة لهما ، تبيينا لكليّة حكمته[3] وتعميا لخصائص ذوقه ، فإنّ ذلك هوالمستتبع لانتظام قوانين التوحيد وتطبيق لطائف جمال الإجمال منه بدقائق جلائل التفصيل ؛ وإلى المرتبتين الأُخريين أشار بقوله : (﴿ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾) أي فاعبده تحقّقا ، وتوكّل عليه كشفا و تبيينا ، حتى تكون العبادة (حجابا و) التوكّل (سترا) ؛ فقد طابق بهذا التحقيق الإجمال بالتفصيل علما وعينا وحالا .

[ظهور الحقّ بظهور العالم]

ثمّ إنّه إذاكان العالَم هذا - مع أنّ الحقّ عين هويّته - يكون محلاللأحكام

---

١) د : النفس .
٢) د :- انه .
٣) د : حكمه .

المتقابلة ، والكلّ منه وفيه . ولهذا قال : (وليس[1] في الإمكان أبدع من هذا العالم ، لأنّه على صورة الرحمان ؛ أوجده الله) وهوشامل لجميع الأسماء ، فله أحديّة الجمع الوجوديّة ؛ فكلّ شيء على صورته له وجود الحقّ ، وبه ظهوره ؛ ولهذا قال : (أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) فإنّه ظهر بالعالم أحكام سائر الأسماء جمعا وفرادى ؛ (كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعيّة) فإنّه ما لم توجد هذه الصورة لم تكن لأوصاف الإنسان وأحكامه أثر .

[ظهور الحق بظهور العالم]

(فنحن) بجميع أعيان العالم وأحكامها (صورته الظاهرة ، وهويّته روح هذه الصورة المدبّرة لها)، ولاشكّ أنّ الروح باطن الصورة (فما كان التدبير) الذي هو حكم الروح (إلاّ فيه ، كما لم يكن) ظهور الأوصاف والأحكام الخارجيّة (إلاّ منه . فهو ﴿ الأَوَّلُ ﴾ بالمعنى ﴿ وَ الآخِرُ ﴾ بالصورة ، ﴿ وَ﴾ هو﴿ الظَاهِرُ ﴾ بتغييرالأحكام والأحوال ﴿ وَ البَاطِنُ ﴾ بالتدبير)؛ فعلم أنّ سائر هذه الأحكام التي للعالم إنما هو في الحقّ من حيث الباطن ، ومنه من حيث الظاهر ،(﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾)[٣/٥٧] في الباطن ، (فهو﴿ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾)[٦/٥٨] في الظاهر . فإنّ العلم الصحيح هوأن يكون مبدؤه الذوق القلبي ، أو الشهود الحسّي ، كما أُشير إليه في قوله تعالى : ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ﴾ [٣٧/٥٠] .

[العلم الصحيح هو علم الأذواق]

ولذلك قال (ليعلم عن شهود ، لاعن فكر؛ فكذلك علم الأذواق ،لاعن

---

١) د : فليس .

فكر ، وهوالعلم الصحيح ، وما عداه)- أي ماعدا ماكان عن شهود وذوق - (لحدس وتخمين) ، فإنّ الحدسيّات والمتواترات والتجربيّات وإن عدّت من اليقينيّات عند أهل النظر ، و لكن لما أمكن فيها تطرّق الشُبه من قوّتي الوهم و الخيال ما عدّها من العلم ؛ و كذلك البرهانيّات إذا استحصلت بمجرّد الفكر العاري عن الذوق جملة ، ولذلك أطلق عليه التخمين ، الذي فيه بقيّة تردّد الظن وتشويشه . ولذلك قال :(ليس بعلم أصلا) ، ولذلك لاتراها لمتعطّشي بَوادي الطلب عندالاستفاضة منها أنّها تشفي غلّتهم ، ولا لمتخمّصي سني الافتقار أنها تسمنهم أو تغنيهم من جوع ؛ وأنت عرفت أنّ الماء صورة العلم ، فهو الذي يزيل ألم العطش الذي من نُصْب المتعلّقات المحلّلة للروح وعذابها .

(ثمّ كان لأيّوب ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذي هومن النُصْب) - أي التعب - وهي التعلّقات الناصبة للشخص في مناصب المتجوّهين و أنصابهم الشاغلة المتعبة ، (والعذاب) وهو ما يستعذبون[1] منها من مؤلمات الروح ومكدّرات لطائف صفوه ، وهو(الذي مسّه به الشيطان - أي البُعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه . فيكون بإدراكها في محلّ القرب) .

[الشيطان والبُعد]

ولما كان الشيطان مبدء الأحكام العدميّة كلها ، وأصل ذلك هو النسبة التي مبدء سائر التعيّنات ، فهو النسبة التي هي مبدء الأوصاف العدميّة .

---

١) إن أراد من الاستعذاب : الاستعذاب والالتذاذ حال تغطيهم بالغطاء - أي في حال حياتهم الدنيا - ومن الإيلام : الإيلام والتكدر والتألم بعد كشف الغطاء ، فهو الحق . و إن أراد منه الالتذاذ والاستعذاب بعدكشف الغطاء والخروج من الدنيا ـ كما هومشربهم الكدر المتكدر من انقطاع الألم والعذاب وانقلاب العذاب إلى العذب الفرات ـ فهو كتم الحق وكتمانه و إنكاره ، نشأ من أصولهم الفاسدة الباطلة ـ نوري .

وفي تحليل مواد « إبليس[١]» ما يدلّ على هذا ؛ و من ثمّة [٢] ترى المصنّف عرّفه **بالبُعد** عن الحقائق أن يدرك . فبالبُعدأفصح عن النسبة ، وبالباقي عن مبدئيّته للأوصاف العدميّة العامّة ، كالجهل والإباء للإذعان .

فعلم أنّ هذا بيان ماهيّة الشيطان حقيقة ، و ليس فيه ارتكاب مجاز ؛ كيف وهو في صدد التعريف والإبانة عن حقيقته بما هوعليه ، وأدب هذا المقام يأبى أن يستعمل فيه غير الحقيقة - على ما بيّن في صناعته .

* * *

و الذي **يلوّح** على هذا الكلام أنّ البُعد إذا أُخذ مع بيّناته هو عدد الشيطان ناقصامنه عقدان من العشرة [٣]، الدالّة على هيأتيه الفرقيّة والعلميّة فتأمّل .

وهاهنا **تلويح** آخر: وهو أنّ « العين » الذي هو الدالّ على عين الجمع ، إذا ظهر على باء البينونة والبيان والإباء . التي هي بدؤ التعينات[٤]-إذ بها انتشاء النقطة ومنها ظهرت - فهوالعبد الذي له الإطاعة[٥]. وأمّا إذا ظهرالباء المذكورة

---

١) ادم = ٩ . ايس = ٨ ، ثمانية ، والثمانية عدد الحا . و ح وبينته - وهي أ -= تسعة . و ايس نقيضه : ليس - فلا تغفل - نوري .
٢) د : ثم .
٣) بينات البعد (لف ام ا ين ال) = ٢٤٣ + البعد : ١٠٧ = ٣٥٠ . الشيطان = ٣٧٠ .
٤) يعني أن الباء بدؤ التعينات ، إذ الألف المطلقة التي هي عنصر عناصرالحروف والكلمات والآيات والسور ، لما كانت منزلتها منزلة المادة الأولى ، المسماة بالنفس الرحماني من الحروف ، كان بدؤ تصورها بالصور الحرفية تصوره بصورة الباء المسماة **بعقل الكل والعقل الأول** عند الحكماء ، **وبالمحمدية البيضاء والدرة البيضاء** عند إخوانه إخوان الصفاء - نوري .
٥) يعني أن أول التعينات النزولية ، لمكان ضعف تعينه الذي هو جهة الظلمة والجهل والشيطنة ، وهو رأس مخروط الإمكان ، الذي هو ملاك النقص والنقصان والعدم والبطلان ، كان ☜

على العين ، واختفيت هي تحتها ، فهوالبُعد الذي منه الإباء ، وهوالشيطان .

ثمّ إنّه لما كان هو البُعد عن إدراك الحقائق ، فإنّ المدرَك قريب لمن يدركه فإنّ المدرَك مشهود (فكل مشهود قريب من العين ، ولوكان بعيدا بالمسافة ، فإنّ البصر يتّصل به)- على رأي الذاهبين إلى الشعاع -(من حيث شهوده - ولولا ذلك لم يشهده - أو يتّصل المشهود بالبصر)- على رأي الذاهبين إلى الانطباع -(كيف كان ، فهو قرب بين البصر والمبصَر) .

فقدعلم أنّ الشيطان هوالبُعد عن هذا القُرب ، والبُعد من جملة الإضافة (ولهذا كنّى أيوبُ في المسّ) الذي هومن الإضافات (فأضافه إلى الشيطان) الذي هوالبُعد ، إضافة إسناد (مع قرب المسّ) أي مع أنّ المسّ هوالقُرب ؛ فأسندالقُرب إلى البُعد (فقال : البُعد[1] مني قريب بحكمه فيّ) ، أعني البُعد .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إنّ حكم القريب إنما هوالقرب ،كما أن حكم البعيد هو البُعد . فكيف جعل حكم القريب هوالبعد ؟

فدفع ذلك بقوله :(وقد علمتَ أنّ القُرب والبُعد أمران إضافيّان ، فهما نسبتان لاوجود لهما في العين) .

☜ مغلوبا ومقهورا تحت سطوع نورالجلال ، والوجه الذي هو وجه الرب كان غاليا قاهرا ، لكونه محل قاعدة النور ، فصار عبدا مطيعا ، بل حبيبا مرضيا خاتما في معالم العبودية ، كما يشير إليه قوله ﷺ :« شيطاني أسلم على يدي » . ويداه ﷺ : عقل الكل يده اليمنى ، ونفس الكل يده اليسرى؛ واليمنى المحمدية البيضاء ، واليسرى العلوية العليا ـ فاحتفظ بهذا ـ نوري .

---

١) د : البعيد .

فلئن قيل : فكيف يكون الشيطان هو البُعد ، و له وجود في العين كما لايخفى ؟

قلنا : إن البُعدالمطلق - من حيث هوهو- و إن لم يكن له وجود عيني ، ولكن أفراده المشخصة منه موجودة في الخارج وهوالبُعد المشخّص في البعيد . و إلى ذلك أشار بقوله : (مع ثبوت أحكامهما في البعيد و القريب) .

[لامباثنة بين صبر العبد ودعائه لكشف الضرّ]

ثمّ إنّ هاهنا سرّا عزيزا يدلّ على علوّ ذوق أيوب في العلم بالله ، وعلى قرب صاحب هذه الإضافات المتقابلة من الذات ؛ و هي أنّ أبين وصف للهويّة الذاتيّة الإطلاقيّة هو جمعيّة الأضداد - كما عرفت غير مرة - وقد أُشير في قوله : ﴿ مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ ﴾ [٤١/٣٨] إلى تلك الجمعية - على ما لايخفى على الفطن - و إليه أشار بقوله :

(واعلم أن سرّالله في أيّوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاكيا [١]، يقرؤه هذه الأُمّة المحمديّة) ، التي لها جمعيّة كمالات الأمم السالفة ، وقابليّة استفهام جوامع الكلم وتعلّمها ، ولذلك قال :(لتعلم مافيه ، تلحق بصاحبه ، تشريفا لها) ، وحسبهم تشريفا وتعظيما أنّ سائر أساطين الأنبياء السالفة وأُممهم قد ظهرلهم بالوجود الكلامي كاشفا عن دقائق عرفانهم و إيقانهم ، حاكياعن كنه تجاربهم ومآل آمالهم ، عبرة لهذه الأُمّة الشريفة عن جملة ما كانوا عليه في أحوالهم . وذلك الظهور تارة في الصور الكتابيّة مسطورا ، منبها بها إلى جلائل

---

١) د : حاليا .

المعاني بلطائف الإشارات ، وأُخرى في الصورالكلاميّة مقروًا ، دالا بها على دقائق الحقائق بخفيّ المناسبات . و إلى هذا كلّه إشارة في المتن - فلاتغفل .

[الترجي من الله تعالى و أو من الأسباب]

و من جملة تلك الحكم التي هي عبرة المعتبرين ماصدرمنه (فأثنى الله عليه - أعني على أيوب - **بالصبر مع دعائه** في رفع الضرّ عنه . فعلمنا أنّ العبد إذا دعى الله في كشف الضرّ عنه ، لايقدح في صبره)، بل الكفّ عن ذلك الدعاء - بمافيه من رائحة رعونة الدعوى والتجلّد وقوّة الاحتمال - ينافي كمال العبوديّة ولذلك قال تعالى حين أظهر ما به : (وأنّه صابر، و أنّه نعم العبد[1]، كما قال) في بيان تحققه بكمال العبودية : (﴿ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ أي رجّاء إلى الله ، لا إلى الأسباب ، والحقّ يفعل) فمايفعل (عند ذلك) الفعل (بالأسباب[2]) فهي الآلة ، والفاعل هو الحقّ ؛ (لأنّ العبد) الكامل في عبوديّته هو الذي (يستند إليه) نفسه و سائر الأفعال ، و يسأل عنه سائر ما يستحصل من الأسباب ، لاعنها ، (إذ الأسباب المزيلة لأمر مّاكثيرة ، و المسبّب واحد العين ، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب[3] خاصّ ، إذ ربما لا يوافق علم الله فيه فيقول : إن الله لم يستجب لي ، وهو ما دعاه ، و إنّما جنح إلى سبب خاصّ لم يقتضه الزمان ولا الوقت) اللذان هما مدارج تنزّل الصور العلمية إلى العين - هذا بيان تحقّقه بكمال العبوديّة وأنّه نعم العبد .

---

١) ﴿ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [٤٤/٣٨] .

٢) عفيفي : بالسبب .

٣) د : مسبب .

[الصبر هو عدم الشكوى إلى غيرالله ، لا إلى الله]

وأمّا وجه أن هذا الدعاء لايقدح في صبره وأنّه صابر ، فقوله : (فعمل أيوب بحكمة الله ، إذ كان نبيا) عارفا بدقائق الأحوال والمقامات و وجوه كمالها ونقصها ، (لما علم أنّ الصبر الذي هوحبس النفس عن الشكوى عند الطائفة) من متصوّفة أهل الظاهر ، (وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا ؛ و إنّما حدّه حبس النفس عن الشكوى لغير الله ؛ لا إلى الله) ؛ كما قال صاحب التائية [1]:

ولم أحكِ في حبّيك حالي تبرُّما * بها لاضطرابٍ، بل لتنفيس كربتي
و يحسُنُ إظهارُ التجلد للعِدَى * و يقبح إلاّ العجز عند الأحِبّة
و يمنعني شكوايَ حسْنُ تصبُّري * ولوأشْكُ ما بي للأعادي لأشْكَتِ
وعقبىاصطباري في هواك حميدةٌ * عليك[2]، و لكن عنك غيرُ حميدة

* * *

والذي حمل المتصوّفة علىالوقوف في هذا المدحض أنّهم رأوا أن الشكوى تنافي الرضا (فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضا ، وليس كذلك . فإنّ الرضا بالقضا لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ، و لا إلى غيره . و إنما تقدح في الرضا بالمقضي ؛ ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضيّ والضرّ هو المقضيّ ، ما هو عين القضا) .

---

١) من أبيات التائية الكبرى : جلاء الغامض : ٦٨ .

٢) أي اصطباري عليك ، يعني على بلائك . فإسقاط المضاف للإشارة إلى مقام المحو والفنا ، مثل قوله ﷺ :« أعوذ بك منك » - فافهم ولاتغفل - نوري .

[حبس النفس عن الشكوى إليه تعالى مقاومة قهره]

ثمّ أخذ في تبيين دقائق كشف أيّوب في الشكوى المذكورة وعلوّ ذوقه في ذلك بقوله : (و علم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهي) ، وهي مما يأباها العبوديّة إذا كان الشخص له وقوف على مواقف العبوديّة وعِلم ؛ ولذلك قال : (وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألّم نفسه ، فلا يدعوا الله في إزالة ذلك الأمرالمؤلم)[الف/٣٠٣] ، فالجهل هذا يمكن أن يحمل على ما يقابل العلم كما عرفت ، و يمكن أن يحمل على فعل في غير موقعه ، فإنّ من جملة معاني الجهل فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل ، سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أوفاسدا ، كمن يترك الصلاة متعمدًا ، و على ذلك قوله : ﴿ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِالله أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [٢/٦٧] ، فجعل فعل الهزء جهلا .

(بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل اللهَ في إزالة ذلك عنه ، فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف) ، فإنّ العبد في صحائف الوجود ممحوّ ، والعبوديّة ممحوّة الأثر عندهم ؛ فمرجع اللذة والألم إنما هو الموجود الحقّ ، وذلك غير ممنوع في ظاهرالشرع (فإنّ الله قد وصف نفسه بأنّه يؤذى ، فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الله وَ رَسُولَهُ ﴾) [٣٣/٥٧] .

(فأيّ أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه ، أوعن مقام إلهيّ لا تعلمه ، لترجع إليه بالشكوى ، فيرفعه عنك ، فيصحّ الافتقارالذي هو حقيقتك) تصحيحا لنسبة العبوديّة و إقامة لك في مواقف العجز والاستكانة (فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك إذ أنت صورته الظاهرة)

ولاشكّ أنّ الصورة من الشيء إذا كانت متأذية يكون الكلّ متأذيا ؛ و إزالة الأذى عنها إزالة عنه .

(كما جاع بعض العارفين ، فبكى . فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتبا له . فقال العارف : إنما جوّعني لأبكي). وكذلك فيما نحن فيه (يقول: إنما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، وذلك لايقدح في كوني صابرا . فعلمنا أنّ الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله) .

ثمّ إنّه يمكن أن **يقال هاهنا** : إنّ الغير الذي هو معدوم العين عندكم كيف يتصوّر الشكوى له ؟

فأشار إلى جوابه بقوله : (وأعني **بالغير** وجها خاصّا من وجوه الله) عيّنه الشاكي نفسه للشكوى إليه ، تصوّرا منه أنّه السبب في ذلك ، (وقد عيّن الحقّ[1] وجها خاصّا من وجوه الله ، وهو المسمّى **وجه الهوية**) للدعاء و إزالة الشكوى ؛كما قال : فادعوه مخلصين له الدين[2](فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ - لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا - وليست) تلك الأسباب (إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه) .

(فالعارف لايحجبه سؤاله هويّة الحقّ في رفع الضرّ عنه ، عن أن يكون جميع[3] الأسباب عينه من حيثيّة خاصّة) كل بحسب خصوصيّته في حضرة النسب الأسمائية .

---

١) عفيفي : عين الله عين الحقّ .
٢) ﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [١٤/٤٠] .
٣) د : - جميع .

(وهذا) و إن أمكن طروقه لبعض الموقنين من المؤمنين ، ولكن (لا يلزم طريقته إلا الأُدباء من عباد الله) [العارفون بآداب العبوديّة والموفون حقّها (و الأُمناء على أسرار الله[١])] من الذين لايظهرون منها على غير أهله ، كما قيل[٢] :

يقولون خبّرنا فأنت أمينُها * و ما أنا إن خبّرتُهم بأمين

(فإن لله أُمناء لايعرفهم إلا الله ، ويعرف بعضهم بعضا ، وقد نصحناك فاعمل ، و إيّاه سبحانه فاسأل) .

* * *

* *

*

---

١) مابين المعقوفتين ساقط من د .

٢) يحتمل كون الشعر لمجنون العامري ، فإن قبله :

ومستخبر عن سر ليلى ، رددنه * بعمياء من ليلى بغير يقين

ولكن لم يرد البيتان في ديوان مجنون ، وقداستشهد بهما ابن عربي في الفتوحات المكية : ٢/٢٠ .

[۲۰]

فصّ حكمة جلالية في كلمة يحيوية

[وجه تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ من شأن **الجلال** القهر لما يقال له الغير و السوى ، و نفي ما يشعر بالثنويّة مطلقا ، و اثبات الوحدة الإطلاقيّة قطعا -على ماهومقتضى التعيّنات الجلائيّة ، ولذلك يستلزم الأوليّة والخفاء ؛ و إذكان في **يحيى** أيضا هذه الوحدة - حتى لاتغاير بين اسمه وصفته وصورته ومعناه وبه صارمظهرا للأوليّة بأن لم يكن سمّيا قبله - اختص بحكمته.

و أيضا فإنّ في **تلويحه** الكلامي[1] ما يدلّ على أنّه تمام الصور الإظهاريّة الإشعاريّة التي بها بعث الخاتم الآخر ، فذلك أيضا من أدلّة أوليّته وجلاله . وإلى ذلك الاختصاص أشار بقوله :

---

١) إذ الحروف الواردة النازلة للإظهار والإشعار إنما هي ۲۹ بعدد اسمه ﷺ ولام الف ، وهو التاسع منها حرف الختم ـ فافهم ـ نوري . والفاتحة هي الخاتمة وبالعكس ـ منه .

[وجه تسمية يحيى عليه السلام]

(هذه الحكمة [١]) الجلاليّة هي (الأولية في الأسماء ؛ فإنّ الله سمّاه يحيى) مطابقا لما عليه في المعنى ، متحدا به و إليه أشار بقوله : (أي يحيي به ذكرُ زكريّا ، ولم يجعل له من قبل سميّا) ، فبين اسمه العلَم ووَصفه وفِعله اتّحادٌ في لفظ « يحيى » فإنّه فِعله أولا - إذ هو صيغة الفعل - وهو وصفه واسمه ؛ و الشيخ أدرج الفعل في الصفة ولذلك قال :

(لجمع بين حصول الصفة - التي فيمن غبر [٢] ممن ترك ولدا يحيي به ذكرُه - وبين اسمه ، بذلك) اللفظ الدالّ على حصول الإحياء بذكره ، (فسمّاه يحيى)، ففي لفظ « الحصول » تنبيه إلى مرتبة الفعل أيضا .

[فرق العلوم الاستدلاليّة والذوقيّة]

ثمّ إن العلوم أيضا لها ثلاث مراتب : ذاتٌ وهوالمعلوم الحاصل في العالم ، و وصف يثبته وهو الدليل ، فإنّ الأوصاف هي الدليل المثبِت للأعيان ؛ و فِعلٌ : وهو ما يترتب عليه من الالتذاذ به ، وهو لم يفارق حصول الصفة التي هو الدليل ، فلذلك عبّره به .

ثمّ العلوم الاستدلاليّة تفارق أوصافُها الذوات منها ؛ فإنّ الدليل منها علوم أُخر غيرالمدلول مادّة وصورة . وأمّا العلوم الذوقيّه فمنطوية على دليله ، وهو متّحد بالمعلوم منها ، مندرج فيه . ولذلك ترى العالم يلتذّ به أكثر مما يلتذ

---

١) عفيفي : حكمة .
٢) م : عبّر .

بالبرهانيّات ، ومن ثمّة تختصّ باسم « **الذوقيات** » ؛(فكان اسمه يحيي) من حيث اشتماله على وصفه ومعناه (كالعلم الذوقي) المندرج فيه وصفه ومعناه ، يعني دليله .

[إحياء ذكر زكريّا بيحيي عليه السلام]

و إنما قال : « يحيي به ذكر زكريّا » (فإنّ آدم حيّي ذكره **بشيث** ، **ونوحا** حيّي ذكره **بسام** - وكذلك الأنبياء - ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيي بين الاسم العَلم منه) أي مِن يحيي - ويحتمل أن يرجع إلى « الله » أي الحاصل منه ، والأوّل أظهر-(وبين الصفة إلا لزكريّا ، عناية منه) حيث جعل اسمه وعَلَمه ما يظهر به أوصافه ومعناه .

ثمّ إن هذه العناية وإن كان في حقّ يحيي بحسب الظاهر ، ولكن لما كان مسؤول زكريّا ، وقد أُجيب وأُعطي له من خزانة الوهب مراده على أتمّ وجه وأكمل ظهور- كان في حق زكريّا أيضا نعمة وعناية (إذ قال : ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ [١٩/٥] فقدّم الحقَّ على ذكر ولده - كما قدّمت آسية ذكرَ الجار على الدار[١] في قولها :﴿ عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ﴾ [٦٦/١١]- فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسمّاه بصفته ، حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيّه زكريّا عليه السلام) ولما كان إظهار الأوصاف الكمالية في الإسم من الصورة التي هي مقتضى أمر النبوّة وحكمها ، أفصح عن ذلك بقوله : « نبيّه زكريّا » تنبيها لذلك .

* * *

---

١) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٣٠٢/١١ .

ثمّ إنّه إنما اختصّ بين الأنبياء بهذه الكرامة (لأنّه عليه السلام آثر بقاء ذكرالله في عقِبه) عند استدعائه الولد الذي هو باطن والده ، (إذ الولد سرّ أبيه) الظاهر بما في باطنه من الأوصاف الوارث له وهي هاهنا أحكام النبوّة ؛ و لذلك ما خصّص زكريّا نفسه بالوارثيّة المذكورة ، (فقال : ﴿ يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾) [٦/١٩] إفصاحا عن ذلك المقصود ، فإنه إذًا كان الوارثون هم الأنبياء (وليس ثَمّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكرالله) ، وهو مقام ولايته (والدعوة إليه) ، وهو طرف نبوّته .

(ثمّ) من جملة ما أكرم الله على يحيى (أنّه بشّره بما قدّمه) على الأقران أو بالحياة التي قدّم ذكرها وما يكملها ، أوبشّره بسبب ما قدّم اسم الله على اسمه - وهذا أقرب الوجوه إلى التوجيه ، لكن لايطابق بيان - (من سلامه عليه يوم ولد) أي عند ظهوره من مستجنّ بطون أمّهات القوابل واستعداداتها .

[أيّام الأنبياء]

وذلك لأنّ الأنبياء لهم في استحصال كمال النبوّة ثلاث مراتب ،كلّ مرتبة منها يوم من أيّام ذلك النبيّ باعتباراشتمال ظهور تلك المرتبة على امتداد يكون مبدء إعلان جملة من تفاصيل الأعيان وأحكامها ، من مبدء طلوع حكم تلك المرتبة إلى منتهى غروبه ؛ وهذا يشمل اليوم الزمانيّ أيضا .

فأُولاها عند استخراج ما في قوّة قبول ذلك النبيّ وبطون استعداده على صحائف الأكوان ومجالي الفعل والعيان ومن الحِكم والحقائق والمصالح على ما عليه الأمر في نفسه ، وكنّى عنها **بيوم الولادة** . ووجه المناسبة بها ظاهر .

وثانيها عند ظهور تمام ذلك الكمال واجتلائه عليه بأحديّة جمعيّته عند

سكون أمره وانقطاع تلك الحركة الوجوديّة الشوقيّة فيه وبهذه المناسبة عبّرعنه بيوم الموت ، و إليه أشار بقوله : (﴿ وَ يَوْمَ يَمُوتُ ﴾) وأيضا « الموت » يلوح على « التامّ » بمادته .

وثالثها عند بعثها بأحكام النبوّة و إظهار الصور الشرعيّة والسنن العمليّة التي عليها يحشر الأمم يوم القيامة . ولهذا عبّر عنه بيوم البعث ، و إليه أشار بقوله : (﴿ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴾) [١٩/١٥] .

وإذكان إحياء اسم زكريّا منه مخصوصا بهذه المرتبة ، نبّه إليه (فجاء بصفة الحياة ، وهي اسمه) الدالّ على وصفه - أعني إحياء ذكر زكريّا .

[الوجوه المتعددة في تفسير آية واحدة من القرآن الكريم]

ثمّ هاهنا نكتة حكميّة ينبغي أن يقف عليها المتدبّر في الكلام المنزل النبوي ووجوه معانيه وتأويلاته كلّ الوقوف ، وهوأنّ كل معنى لايمانع الظاهر ولاينفي ما يستفاد منه بحسب أصل معنى العربيّة مما يفهم منه العامة ويستكشفونه عن كتب التفاسير ، بل يعمّه ويشمل غيره من وجوه بطون الكتاب ، المنطوية على الحقائق ، على ما أُشير إليه في قوله ﷺ [١]: « إنّ للقرآن ظهرا وبطنا وحدّا

---

١) أورد الغزالي في الإحياء (قواعد العقائد ، الفصل الثاني ، ١/١٤٧) « إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا » . وقال العراقي في تخريجه : « أخرجه ابن حبان من حديث ابن مسعود » . وروى العياشي (مقدمة التفسير ، تفسيرالناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن ، ١/١١) : « عن الفضيل بن يسار ، قال سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه الرواية - مافي القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن - قال : ظهره تنزيله وبطنه تأويله ...» . وفيه (نفس الصفحة) :« قال أبو عبد الله عليه السلام : ياجابر إن للقرآن بطنا وللبطن ظهرا ...» . و :«عن حمران بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام : ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم » .

ومطّلعا » فذلك هو المعتبر المعوّل عليه عند المحقّقين ، كما في الأيّام الثلاثة ، على ما اطّلعت عليه .

وذلك لأن سائر المعاني مراد الله تعالى ، فإنّ المعنى أمر واحد يتنزّل ويترقّي بحسب مدارك الأمم ومدارج أذواقهم وأذهانهم عند التوجّه إلى الكلام ، و إذ كان القرآن جوامع الكلم كلّها ، لابدّ وأن يكون مطابقا لسائرالمذاهب والآراء و جملة الأذواق و الأذهان ، وعند التحقيق لا تنافي بين شيء من ذلك ، فلا تغفل عن النكتة .

[مقايسة بين عيسى ويحيي عليهما السلام]

وحاصل هذه البشارة أنّه جاء بصفة الحياة على وجه يتضمّن إجابة دعاء زكريّا ، وذلك في عَلَمه الذي بمثابة العلم في الاظهار .

(وأعلمَ بسلامه عليه) في الأيام الثلاثة ، (وكلامه صدق فهومقطوع به و إن كان قول الروح : ﴿ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾ [١٩/٣٣] أكمل في الاتّحاد) ، لأنّه اتّحاد في مادّة التكلّم التي لا يشوبه غيبة ولا تعدّد ، فهوالتنزيه في غاية التشبيه ؛ ولكن هذا لسان الولاية لا النبوّة حيث أنّه مصرّح بالاتّحاد الإطلاقي . وإليه أشارحيث أسندالقول إلى الروح ، لا إلى عيسى .

وأيضا فإنّ الروح هو المكنّى عنه بكناية التكلّم مطلقا ، فلهذا الكلام أكمليّة في طور الولاية والبطون ،(فهذا أكمل في الاتّحاد) الذي يتكلّم به لسان النبوّة (والاعتقاد) .

أما في الاتّحاد : فلأنّه و إن اشتملت عبارته على ضمير الغائب ، ولكنّه كناية عن يحيى ، وهو مشهود حاضر ، فله الدلالة على الاتّحاد الكمالي ، مع قيامه بشرائط مقامه الذي يتكلّم فيه ، فإنّه لسان النبوّة ؛ و ينبغي أن يتكلّم به بما لايأبى مدارك أهل الحجاب عنه .

و أما في الاعتقاد : فلأنّه أدفع للاحتمالات الواهية المرخية لعقود الاعتقادات - (وأرفع للتأويلات) المشوّشة للمتردّدين من أهل الحجاب ، الذين معهم كلام الأنبياء ظاهرا ؛(فإنّ الذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسى إنما هو النطق) فقط ، وذلك إنما يستلزم تمكّن عقله وتكمّل آلات النطق الإنسانية وتماميته ،(فقد تمكّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه ، ولا يلزم للمتمكّن من النطق - على أيّ حالة كان - الصدق فيما به ينطق) لزوما عقليابرهانيا خالياعن قرائن الأحوال وخصائص المواد (بخلاف المشهود له) ؛ وقد نبّهت آنفا على وجه هذه العبارة ، من أنّ الضمير و إن كان ضمير غائب ، فإنّ مؤدّاه مشهود حاضر (كيحيى) .

(**فسلام الحق** على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس) الذي لأهل الحجاب ، فسلام الحق (الواقع في العناية الإلهية به) - فيما فيه من أطوار النبوّة و إحكام أحكامها [الف/٣٠٤] -(من **سلام عيسى** على نفسه ، و إن كانت قرائن الأحوال) الخارجة عن دلالة الألفاظ (تدلّ على قربه من الله في ذلك وصدقه[١]؛ إذ نَطَق في معرض الدلالة على براءة أُمّه في المهد ، فهو[٢]

---

١) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٣٤٦/٣ ، الباب السابع والستون و ثلاثمائة .
٢) عفيفي : فهذا .

أحد الشاهدين) في الوجود الكلامي الذي هو طرف العلم والشهود ، وهوتولّد الكلام من أمّ الفم التي هي مادّة نتيجة التكلم بدون أب العقل وبلوغ إدراكه.

(و الشاهد الآخر) في الوجود الخارجي الذي هو طرف العين والوجود (هزّ[١] الجذع اليابس ، فسقط رُطَبا جَنيّا من غير فحل ولا تذكير ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد) ، فإنّك قدعرفت أنّ في تلك القضية ما هو أصل الجماع وحقيقته .

[المستفاد من تكلم عيسى عليه السلام في المهد]

وإذ كان لكلامه هذا دقّة تأبي نفوس أكثرالناس عنه ، مثّله بمثال يكشف وجه دقّته ، وهو قوله :(لو قال نبيّ :« آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط» فنطق الحائط وقال في نطقه : « تكذب ، ماأنت رسول الله »؛ لصحّت الآية وثبت بها أنّه رسول الله ، ولم يُلتفَت إلى ما نطق به الحائط) فإن الآية هو نفس التكلم ، لاالكلام بمؤدّاه[٢] . وكذلك أمرنُطق عيسى ، (فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أُمّه إليه - وهو في المهد - فموضع الدلالة أنّه عبد الله من أجل ما قيل فيه) من قِبَل المنكرين :(أنّه ابن الله ، وفرغت الدلالة بمجرّد النطق)- فإنّه كافٍ في براءة أُمّه كما سبق بيانه ، لا يحتاج إلى أمرزائد - (و إنّه عبد الله عند الطائفة الأُخرى القائلة بالنبوّة) لعيسى (و بقي ما زاد) على عبوديّته لله وبراءة أُمّه - وهو أنّه قد آتاه الله الكتاب وجعله نبيّا وجعله مباركا حيث كان - (في حكم الاحتمال في النظر العقلي ،

---

١) عفيفي : هو .
٢) راجع أيضا الفتوحات المكية : ٢٤٣/١ ، الباب الثاني والأربعون .

حتىظهرفي المستقبل) بعدظهورالخاتم وتصديقه إيّاه بكتابه المنزل عليه (صدقه في جميع ما أخبربه في المهد) ؛ ولذلك ما ظهر أمر نبوّة عيسى إلا بعد رفعه و اختفائه ، فإنّه في زمان عيسى ما آمن به إلاشرذمة قليلة ، وما تمكّن من إبلاغ ما بُعث لأجله إلا بعد بعث **الخاتم** و إبلاغ كتابه الكامل على أُمّته ، فحينئذ استعدّوا لتصديق **الروح** بتمام ما أخبر به في المهد ؛ فلذلك تنزل **الروحُ** بعد **الخاتم** و يتمّ أمره الذي خُلق له وبُعث به ؛ ومن ثمّةْ قال : (فتحقّق ما أشرنا إليه ؛ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) .

* * *
* *
*

[٢١]

فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

[وجه تسمية الفص]

ووجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هوأنّ « المالك » له معنى الشدّة . كما يقال :« مَلَكتُ العَجينَ » إذا شدّد عجنه . فله معنى شدّة الامتزاج . وله معنى الوسط أيضا كما قيل[١] :

أقامت على مَلْكِ الطريق فَمَلْكُه * لها ، ولمنكوب المطايا جوانبه

أي وسط الطريق[٢] .

وإذ قد كان لزكريّا شدّة قوّة المزاج لوقوعه في وسط طريق الاعتدال - و لذلك تراه قد قاوم تصادم البليّات بدون تبرّم ولا إظهار اضطراب وتشكٍّ ؛ و من هاهنا تراه ما انقطع له عند بلوغ الكبر مادّة التوالدكما هوالمعهود من أمزجة بني نوعه .

---

١) استشهد بالبيت في الصحاح (ملك - ١٦٠٩/٤) ولم يسمّ القائل .
٢) د : أي في وسط الطريق .

هذا ماله من القوّة بحسب ظاهرمزاجه ؛ وله أيضا قوّة بحسب باطن ذلك المزاج - يعني الهمّة - وهي أنّه قد همّ بحصول ولد يحيي به ذكرُه مع يأس بالغ كان له من تحصيله ، بوهن آلات التناسل منه ومن زوجته حيث قال ﴿ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ كَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾ [٨/١٩] ، وأنّه قد وُهب له يحيي ، حيث أنّ اسمه ينطوي على وصفه المطلوب إظهاره - كما قد اطّلعت على ذلك - . وأيضا قد عرفت في الفصّ اللوطي الذي هو رابع الثانية أنّ حكمته ملكيّة لما فيه من الشدّة التي يأوي إليها من قومه ، و إذ كان ذلك القوّة لزكريّا بين أفراد قومه من ابنه يحيي ، تفرّد في ثالث الثالثة [١] الختميّة بالمالكيّة كما لا يخفى على اللبيب وجهه .

[المناسبات الحرفية في اسم زكريا ومالك]

ثمّ إنّ هاهنا تلويحات : وهي أنّ حاصل فضل عدد «زكريا » يوافق ذلك من مالك في اصل العقود[٢]، وفي عدد «زكريا » أيضا مادّة حروف « الرحمة » أكثرها بالفعل والباقي بالقوّة [٣].

---

١) يظهر أن المراد من « رابع الثانية » أن الفص اللوطي هوالفصّ الثالث عشرمن فصوص الكتاب ورقم الآحاد من الأعداد (٩) و (٩+٤=١٣) ، فهو رابع المرتبة الثانية ، أي التسعة الثانية ؛ كما أن الفصّ الزكرياوي (٢١) ، فهو ثالث التسعة الثالثة (٩+٩=١٨+٣=٢١) .

٢) كتب على هامش النسخة : « ل (عدد فضل) . زكريا = ٢٣٨ [= ح ل ر ، بيناتها] اام ا = ٤٣ . مالك = ٩١ [= ا ص ، بيناتها :] لف اد = ١١٥ » . وكتب النوري تعليقا عليه : « بإسقاط ٤ من ١١٥ ، يبقي ٣ و٣ هو فضل زكريا على مالك بالإرجاع إلى أصل العقود الذي هو الآحاد ـ نوري » .

٣) وهو٣ ، عدد الجيم ، وهوبعض أجزاء عدد بينات عدد زكريا ، وعدد البينة في عدد الزبريكون بالقوة ، لا بالفعل ، كما لايخفى على من له ربط بهذا الفن ، اذ منزلة البينة من الزبر منزلة الباطن من الظاهر ـ نوري .

ومن كمال هذه النسبة أنه ظهر أمر رحمته الوجوديّة في مرتبة الكلام ، الذي هومادّة « المالك»، ولذلك خصّ بين الأنبياء بالمذكوريّة ؛ فإنّ صاحب الوجود الكلامي هوالمذكورالذي ظهراسمه في هذه المرتبة - لا الذاكر[1]- حيث قال تعالى : ﴿ ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴾ [١/١٩] . ولذلك أخذ في تحقيق معنى **الرحمة** قائلا :

[سعة الرحمة وشمولها للكل]

(اعلم أنّ رحمة الله وسعت كل شيء : **وجودا**)- وهو ظهور ذاته وعينه في مراتب الوجود -(**وحُكما**) وهوظهوره واعتباره في حضرة الغيب بالفيض الأقدس قبل الوجود ، وبعده أيضا عند طرَيان الأحكام الكونيّة ، فإنّ الكلّ داخل في رحمة الله تعالى .

فالرحمة هي العامّة التي لا شيء يشذّ عنها [2]. وما توهّم بحسب مفهومه أنّه مقابل لها - يعني **الغضب** - فهوأيضا داخل فيها ، ضرورة أنّه مشمول للوجود الذي هو من الرحمة .

(وأنّ وجود **الغضب** من رحمة الله بالغضب ، فسبقت رحمتُه غضبَه) سبقا ذاتيّا إحاطيّا ؛(أي سبقت نسبةُ الرحمة إليه نسبةَ الغضب إليه) ، فإنّ الرحمة أقرب نسبة إلى الهويّة المطلقة من سائر الأسماء ، لعموم نسبتها و تمام إحاطتها ؛ والذي يدلّ على ذلك هو ما أشار إليه بقوله :(ولمّا كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمّت رحمتُه كلَّ عين) ، أي لما كان وجود العين

---

١) د : - لا الذاكر .

٢) د : التي لا يشذ عنها .

مطلوبا من الله و مسؤولا عنه ، و الضرورة حاكمة بأنّ المطلوب من الجواد المطلق موهوب على كل حال ، عمّت رحمةُ الله كلّ الأعيان .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ طلبَ العين وجودَه ، قبل وجوده و حصوله ، والطلب وصف لابدّ وأن يكون لمحلّه حظّ من الوجود ؟ **فأزال** ذلك بقوله : (فإنّه) أي فإنّ كلّ عين (برحمته التي رحمه) اللهُ (بها)- في الفيض الأقدس والتجلّي الغيبيّ الذاتي-حصل له حظّ من الرحمة بها (قَبل رغبته في وجود عينه ، فأوجدها) بالفيض المقدّس في التجلّي العيني ؛ فقبول العين لرغبته التجلي وطلبه ، من حكم الرحمة التي بالفيض الأقدس (فلذلك قلنا : إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجودا وحكما) .

ثمّ إنّه قد أدرج في طيّ هذه العبارة نكتة ، وهي أنّ الضمائر التي لكل عين قد ذكّرها ما كان منها قبل قوله : « فاوجدها » اعتبارا بلفظ الكلّ ، وتنبيها بذلك على أنّ الأعيان في الفيض الأقدس غير متميّزة عمّا فيه من التجلي الغيبي[1] الذي هو بمنزلة كله ، بل الأعيان[2] هناك عين الكلّ ؛ وأما في الفيض

---

١) محصله أن العين الحاصلة بالفيض الأقدس والتجلي الغيبي الذاتي إنما هي عين ذلك الفيض ، و التفاوت والتغاير بمجرد الاعتبار ، إذ حضرة الذات الأحدية تقدس وتعالى عند هذا الشيخ العربي الأندلسي - كما هو المصرح به منه في مسألة العلم الأزلي السابق على مرتبة إيجاد الأعيان بالفيض المقدس - منزلتها من الأعيان منزلة المرآة ، يتراءا كل عين بأحوالها السابقة قبل وجودها في العين الخارجي في مرآت حضرة الذات بالتقرر الثبوتي قبل الوجودي .

فهذه منه نص صريح بكون الأعيا ن عند ذلك الفيض الأقدس والتجلي الذاتي ، وفيه غير متمايزة عنه ، فذلك الفيض نفس ذلك المفاض الحاصل بذلك الفيض من باب حصول الشيء بنفسه ، كما قلنا في باب المشيئة حسبما ورد عن أئمة أهل البيت ﷺ ما حاصله : أن المشيئة خلقت بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها . فافهم فهم نور - نوري .

٢) إن عين الكل يجب أن تكون معنى جامعا لجميع المعاني المعقولة ، وليس في الشؤون

المقدس : فقد حصل للعين امتياز ، كما بيّن وجهه في موضعه . ولذلك أنّث الضمير في « أوجدها » . فلا تغفل عن دقائق إشاراته في لطائف عباراته .

ثمّ إنّك إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ من[1] جعل قوله « قبل رغبته » ظرفا بمعنى « سابق رغبته » ، فهو في طرف من مقصود الكتاب ، كما أنّ من[2] جعله فعلا راجعا فاعله إلى « الله » في آخر منه .

[الأسماء في الفيض الأقدس]

ثمّ إنّه لما ذكر أنّ سبق الرحمة إنما هو لقرب نسبته إلى الحقّ ، وذلك لشمول إحاطتها وكمال سعتها ، أخذ يحقّق مراتب سعة الرحمة وموادّها بقوله : (و الأسماء الإلهية من الأشياء) التي شملتها الرحمة (وهي) من حيث أنّها مشمولة للرحمة[3] والوجود (ترجع إلى عين واحدة) كما سبق تحقيقه من أنّ الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازيّة نسب لا وجود لها ، ومن حيث أنّها راجعة إلى عين واحدة لها الوجود . فتلك العين الواحدة مبدء وجود الأسماء .

الذاتية قبل إيجاد الأشياء وبعد مرتبة حضرة غيب الغيوب المطلق ، الذي لااسم له ولارسم معنى جامعا لايعزب عنه معنى من المعاني غير مفهوم اسم الجلالة ، وهو الاسم الله إمام الأئمة في الأسماء الإلهية ، وهوجامع جوامع معاني الأسماء وبعده في الجامعية التامة العامة ، هو معنى الإنسان الجامع للجوامع معنى ووجودا .كيف لا - وقد قال تعالى :﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/٢] وهو مظهر الاسم الله الأعظم ، أعظم الأسماء كلها . وكذلك مظهره الجامع ، فكل منهما يصلح أن يكون عين الكل - فأحسن التأمل - نوري .

---

١) شرح الكاشاني : ص ٢٧١ .
٢) القيصري في أحد الاحتمالين : ص ١٠٢٣ .
٣) د : الرحمة

(فأول ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة) فهي الراحمة ، وهي المرحومة . وهذه[١] مرتبة الفيض الأقدس ، الذي لا ثنويّة فيه بين الفائض والمفاض . وفي هذه الحضرة ظهرت أعيان سائر الأسماء و الحقائق ، لاوجودها وشيئتها ؛ **والأعيان** في هذه الحضرة هي المسمّاة **بالشؤون** الذاتيّة اصطلاحا ومعناه بلسان الإشارة التلويحية أنّ شيئيّتها عين عينيّتها فيها.

[مراحل انتشاء الأسماء والأعيان]

(فأوّل شيء وسعَته الرحمةُ نفسُها) ، ونفس الرحمة هي المسمّاة **بالنفَس الرحماني** عند فتح فاء التفصيل[٢] ونصبه شفتيه وفاه[٣] لجمع الكلمات الوجوديّة[٤]

---

١) د : فهذه .

٢) أي فتح فاء النفَس الرحماني الذي هو محل تفصيل الأسماء الإلهية . وأما قبل ذلك النفس فهي كما مر راجعة إلى عين واحدة ، وللنفس الرحماني عند إخواننا إخوان الصفاء مراتب أربع في وجه ، وخمس في وجه : أُولاها مرتبة **النقطة وبحر الرحمة** ، فهي مرتبة جمع الكلمات الوجودية عند الخاتم (ظ) مرتبة بدء تلك النقطة ، وامتدادها وانبساطها الذي بحسبه تسمى بالنفس ، وهي بعبارة أُخرى مرتبة الرياح المسخر بين سماء رحمته البحرية ، وتسمى بالألف المطلقة المعبر بلام ألف ، مادة بسائط الحروف . ثم مرتبة الحروف ، ثم مرتبة الكلمات المفصلة [. . . .] .

كأنه أراد على مشربه من العين الواحدة المرحومة الراحمة ، المسماة بالفيض الأقدس ، الذي هو الفائض من حضرة غيب الغيوب المطلق ، مرتبة النقطة المسماة ببحر الرحمة عندنا ، وبحر الرحمة هو مهب اهتزاز ريح النفَس - بفتح الفاء -، وتلك الريح في المراتب النزولية اهتزت بين يدي الرحمة بشرا وتبشرة ـ نوري .

لكن لما كانت النقطة مرتبة من مراتب المشيئة التي هي عند المحققين المحقين نفس الفيض المقدس -كما أشرنا بل أظهرنا - لم يصلح لأن يكون مرادهذا الشيخ من العين الواحدة الراحمة المرحومة التي هى الفيض الأقدس . بل تلك العين على مشرب هذا الشيخ سابقة التقرر و الشيئية في حال عدمها على الفيض المقدس في المشيئة التي خلقت بنفسها ، ثم خلقت الأشياء بها . وشيئية تلك العين الثابتة من سنخ شيئية المعاني المعقولة المعبر عنها في العرف العام بالمفهومات .ويقال في عرف القوم إن الوجودالحقيقي ليس من سنخ المعاني والمفهومات ـ نوري .

٣) عطف على شفتيه ، أي عند نصبه فاه . ٤) تعليل للنصب أي لأجل جمع الكلمات ـ نوري .

والفرق[١] فيها في الثاني من الحضرتين[٢] .

(ثمّ الشيئيّة المشار إليها) **بالشيء المطلق** ، وهو التجلّي الثاني النفسيّ في الحضرة الواحدية . وهاهنا تتميّز الأعيان عن الوجودات ، ويقال لها **الأعيان الثابتة** .

(ثمّ شيئيّة كل موجود) في العوالم والمراتب الإمكانية التي غلبت الكثرة وحكمها حتّى (يوجد إلى ما لايتناهى ، دنيا وآخرة) ، صورة ومعنى ؛ (و) الصورة (جوهرا وعرضا ، و) الجوهر (مركّبا وبسيطا) فلا تخصيص لوصف ولا وضع أصلا ، (ولايعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم و غير الملائم كلّه وسعته الرحمة الإلهيّة وجودا) في العوالم ، فتكون الرحمة سابقة على الغضب .

[الأثر للمعدوم ، لا للموجود]

ثمّ إنّه قد ظهر لك من تحقيقه هذا أنّ الوجود أثر طلب الأعيان الثابتة في العدم ، إذ طلبها للوجود إنما يكون عند خلوّها عنه ضرورة ، و إلا لزم طلب الحاضر وتحصيل الحاصل ؛ فقال مفصحا عن أنّه مجرّد الاستبعاد الناشئ عن عدم حكم الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة وعزلها عند استكشاف الحقائق عن صدد الاعتبار والاعتداد :

---

١) عطف على جمع الكلمات - نوري .
٢) يعني حضرة النفَس - بفتح الفاء - محل تفصيل الاسماء ، إذ مرتبتها كما أشرنا بعد مرتبة بحر الرحمة ، المعبر عنه بالنقطة عندنا . والنقطة مرتبة جمع الكلمات في وجه ، و إن كان مرتبة الألف المطلقة التي هي عنصر العناصر أيضا مرتبة الجمع في وجه ، وإنما بدء التفصيل مرتبة الحروف - أي بسائطها - نوري .

(وقد ذكرنا في **الفتوحات**[١] أنّ الأثر لايكون إلا للمعدوم لا للموجود) ، فإنّ التوجّه نحو الأثر إنما يتصور عند فقد المتوجّه ما يستحصل بذلك الأثر ، فذلك المتوجه إمّا أصل القابليّة الأُولى ، الفاقدة سائر الأسماء ، الخالية عن الكلّ حتى الرحمة والوجود ، فإنّها الطالبة إيّاها ، المستجلبة لها ، المؤثّرة فيها ؛ فذلك الأثرللمعدوم ، لا للموجود . وأمّا حقيقة الحقائق عند تطوّرها في أطوار المراتب الاستيداعيّة منها والاستقراريّة ، فذلك الأثر (و إن كان للموجود) ولكن إذ كان التوجّه له نحو الأثر إنما ينبعث عند عثوره بفقد المستحصل به ، الحاصل منه ، يكون الحكم والقهرمان في هذه الصورة أيضا للمعدوم ؛ و إليه أشار بقوله : (فبحكم المعدوم) .

وهذا يناسب ما تسمع **الحكماء** يقولون[٢]: « إنّ الغاية علّة عليّة الفاعل » وهي حينئذ معدومة ، و إن كان ذووا النظر منهم يعكسون القضيّة ويحكمون جزما بأنّ الأثر إنما يكون للموجود ، والمعدوم لا أثر له ؛ و يجعلون هذا الحكم مبادئ مسائلهم ومباني[٣] أُصولهم ومقاصدهم . ولذلك قال :

---

١) راجع الفتوحات المكية : ٣/٤٠٨ ، الباب السبعون وثلاثمائة .

٢) وكما قالوا : « إن الغاية سابقة علما وماهية ، ولاحقة وجودا وعينا » وذلك كذلك ، ولكنهم كانوا يقولون بالوجود الإلهي في الغايات التي تتقدم علما وتتأخر وجودا خارجيا ؛ فكل من يقول بتأثير العين المعدومة إن أراد من العدم والمعدومية الليسية البحتة والمعدومية المحضة ، بحيث لايقارن وجودا لها أصلا، فهو بعينه القول بثبوت المعدومات منفكة عن الوجود رأسا ، كما هو سفسطة أهل الاعتزال ؛ و إن أراد منه الانفكاك عن نحوي الوجود - أي الوجود المحض بالعين الذي يترتب عليه أثرها الخاص ، مع كونه غير منفك عن مطلق الوجود - كما فيما نحن فيه عند المحققين المحقين ، الذين هم أولياء العلم والمعرفة - فهو الحق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه [...] - نوري .

٣) د : مبادي .

(وهو علم غريب)- فإنّه بعيد عن مدارك العقل الذي ماجاوز عما هو خاصّة مرتبته، ولاتلطّف من هذا الامتزاج الجمعي بعض التلطّف ، ولا تقلّب بهذه التقلّبات البرزخيّة القلبيّة بعض التقلب -(ومسئلة نادرة) فإنّ أكثر المسائل في عرف تخاطب هذا المصطلح مبنى براهينها على الاستدلال بوجود الأثر على وجود المؤثّر ، والجزم بوجود المعلول عند العثور على وجود علّته ؛ وهذه المسئلة نادرة بين تلك المسائل ، حيث أنّ مبنى حكمها على عكس ما عليه مباني البراهين اليقينيّة الكاشفة عن الأحكام أنفسها .

فلئن قيل : لو اعتبر اصطلاح التخاطب في استعمال المسألة لا يصحّ أصلا ، فإن المسألة في عرف التخاطب بين أرباب هذه الصناعة هو ما برهن عليه ، ولا برهان على هذا الحكم ، فكيف يكون مسألة ، حتّى يقال : إنّها نادرة ؟

قلنا : كأنّ الغرض في استعمال لفظ « المسألة » هاهنا التنبيه على أنّها مما يمكن أن يبرهن عليها لذوي القرائح اللطيفة ، والخواطر الفارغة الخفيفة ؛ و ذلك أنّه لواعتبرحيثيّة التأثير في المؤثّر لايمكن أن يكون بذلك الاعتبارموجودا عند المتفطّن الذي لا يُقصر أمر الحكم في الحقائق على ما هو مجرّد العقل[1]؛ وفيما سبق لك هاهنا من كلام الحكماء دلالة بيّنة على حقيقة الأمر ، فإنّ الغاية إذا كانت علّة لعليّة الفاعل والسبب المحرّك له[2] نحو تحصيل المعلول و إيجاده في مرتبة تكون الغاية معدومة فيها ، كانت العلّة الفاعلية فيها معدومة ، و إن

---

١) د : - العقل .
٢) د : - له .

كان لها حظّ من الوجود في مرتبة أُخرى ؛ ولكن الكلام في أنّ الأثر - حيثما كان - إنما هو للمعدوم فيه ؛ وهذا البرهان إنما هو لمن جمع بين سائرالقوى الإدراكيّة التي في الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة ، غير عاذل ولا معطّل لشيء فيها ، كما هو دأب المترهّبين من المتصوّفة والمتفلسفة .

[العقل والخيال والوهم]

ثم إنّ هاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها ، وهي أنّ مقتضى نشأة **العقل** ومؤدّى مداركه وحكمه إنما هو التنزّه والتجرّد عن القيود المشخّصة مطلقا - صوريّة كثيفة[1] ظلمانيّة كانت ، أو معنوية لطيفة غير ظلمانيّة - فلا يكون مسرح أنظاره إلا الكليّات من المعاني المجرّدة عن الموادّ الهيولانيّة الظلمانيّة ، والقيود المشخّصة الإمكانيّة ، **والخيال** - بما في حيطة حكمه من سدنة القوى الحسّية - يقابل العقل في مداركه ؛ فإنّه إنمايدرك الصور الجزئيّة المشخّصة ، المحفوفة بالغواشي الإمكانية والمواد الهيولانيّة ؛ وأمّا **الوهم** فهو البرزخ الجامع بينهما [الف/٣٠٥] ، فإنّه إنما يدرك المعاني المجرّدة عن الكثائف الهيولانيّة التي بها يتصوّر المعاني ، ولكن محفوفة بالمشخّصات المعنويّة ؛ فهو الجامع بين المدارك الجزئيّة الصوريّة التي هي مناط أمر التشبيه ، وبين المعاني الكليّة التي هي مظاهر حكم التنزيه . ومن هاهنا تراه مبدء أمر الوجد ومنشأ ظهور الشوق . وكأنّا قد أشرنا في كتاب **المناظرات**[2] إلى مزيد بحث لذلك البحث ، فمن أراد الوقوف عليه فليطالع ثمّة .

---

١) د : كيفية .
٢) المناظرات الخمس ، رسالة فارسية للمؤلف ، فيها بحث تمثيلي بين العشق والعقل وقواهما ، طبع في طهران : منشورات أهل قلم ، ميراث مكتوب ، ١٣٧٥ ش .

[مدرك أصحاب الأوهام]

و إلى مغـزى هـذه النكتـة أشاربقولـه : (ولايعلـم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام[١]) الـذين[٢] لم يقتصروا في هذه الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة على حكم العقـل الصِرف ، بل مزّجوه بما هو مقتضى هذا الاعتـدال ، وقلّبوا حكم العقل

---

١) أُفٍّ لكم ولما تعبدون من دون الله . فالحمدلله الذي جعلنا من أرباب الأفهام ، والحمدلله الذي هدانا لهذا . **هذا إنما يرد** لوأُريد من الوهم ، الوهم الذي لايتمكن من القول بنشأة غيرنشأة الحس، الذي يعبرعنه بالدنيا، ولايتيسرله إدراك سوى إدراك المحسوسات الدنيوية والوجدانيات الحسيّة ، كحالة محبة الوالدين لولدهما الموجودة (ظ) في العين ، لامعنى المحبة المضاف إلى الأمر المحسوس الذي هوالموجود بالوجود الدهري المعنوي الإضافي .

نعم ، إن **الوهم** بهذا المعنى هوالذي شأنه معارضة العقل و [..] للسر الذي أشرت إليه ، ومرادهم لوكان من الوهم هاهنا - بقرينة المقام - هذا ، فهو كما ترى .

وقد يطلق الوهم على المدرك الذي هو فوق مرتبة العقل الذي هو ملاك الإيمان المصحح للطاعات والعبادات ، وهو مضحاح التكليفات الشرعية والسياسات العرفية العادلة ، وذلك المدرك الفائق على هذا العقل هو مدرك أهل الإشارة الذين هم الحكماء الإلهيين ، بل والمتألهين منهم ، الذين هم أهل البرزخ بين الإلهيين وبين الأولياء البالغين الواصلين - وفوق مرتبة الحكماء المذكورين مرتبة الأولياء البالغين في التأله والربانية - وهم أهل اللطائف - وفوقهم مرتبة الأنبياء وهم أهل الحقائق . وفي قاموس القدرة : إلهي قد تلاطمت أمواج قاموس قدرتك فظهرت في كل مقدور آثار قدرة عجيبة غريبة ، لايبلغ كنهها عقول العقلاء وأوهام الحكماء ، وفهوم العلماء *. فافهم فهم نور لاوهم زور - نوري .

*) فهوم العلماء كناية عن مدرك الولاية ، نبوية كانت الولاية أم ولوية تابعة لنورالنبوة ، التابعة لنور الولاية الأصلية - منه .

٢) **الظاهر** الواضح من مساق المقام الذي يتكلم أرباب الذوق هاهنا فيه هوالوهم الجامع بين المعاني والصور ، وهوالمدرك البرزخي الجامع [..] فله وجهان : وجه إلى عالم الحق ، ووجه إلى عالم الخلق . فيسرى الحكم منه على الطرفين المتباعدين في عين التفاوت بكون القرب الإحاطي من جانب الحق في عين بعده جل جلاله عن الخلق بالكثرات ورب الأرباب . وهو سبحانه بكل شيء محيط . هكذا ينبغي أن يقال في حل عقدة المقام، الذي زلت ويزل فيه غالب الأقدام ، أقدام أفاعيل الأوهام - نوري .

بالتقلّبات القلبيّة ، ومدرك[١] القلب هو المسمى بالذوق . و إليه أشار بقوله : (فذلك بالذوق عندهم) الناشئ من إدراك المعاني الجزئيّة في المراتب ، لا بالفكر المستحصل من تعقّل الكلّيات المجرّدة عن الموادّ جملة .

(وأما من لايؤثّر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة) فإنّ من الناس من سلّط في محكمة علومه وإدراكاته العقل ، وعزل الوهم عنها ، وذلك إنما يتمّ له بفنون التعمّلات الشاقّة ، والرياضات المتعبة له فوق الطاقة ؛ فإنّه خلاف مقتضى هذه النشأة القلبيّة الإنسانيّة، إذالوهم في هذه النشأة له سلطان عظيم وقهرمان قويّ على العقل ، ولذلك ترى العقل واقفا بما له من المقدّمات البيّنة الإنتاج عند ما توقّف الوهم ، كما في صورة جماديّة الموتى وعدم الخوف من الجماد .

وذلك لأنّ حكم الجزئيّات في الوجود الخارجي وسائر المراتب الظهوريّة غالب علىحكم الكليّات . حيث أنّها موطن ظهورالجزئيّات ، ونفاذ أحكامها . والوهم هوالحاكم الفصل بين القوى المدركة للجزئيّات ، فإنّه المتدبّر في لطائف المعاني منها ، دون كثائف الصور ؛ ومن ثمة ترى مقاليد أحكام طرف التشبيه بيده - كما سيبيّن تحقيقه في الفصّ الآتي - .

ثمّ إنّ هذه المسألة أصلها من تأثيرحكم المرتبة التي هي معدومة في نفسها . وبيّن أن مبادئ التأثير من تلك المراتب إنما هي معاني جزئيّة مستحصلة من النسب العدميّة ، والوهم هو الذي يفهم ذلك الحكم بين المشاعر ، فمن لم يكن للوهم سلطان وتأثير في باطنه يكون بعيدا عن إدراك هذه المسألة .

---

١) د : ومدارك .

[مناقشة ما قاله بعض الشارحين]

و إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ من[١] أوّل« الوهم » هاهنا بـ« الهمة المؤثّرة في الأشياء» بعيد عن إدراك هذا الموضع ، وكأنّه إنما حمله على ذلك ما سمعه من بعض أرباب النظر ومترهّبيهم -: « إنّ الوهم والخيال هما المانعان عن إدراك الحقائق ، فيجب عزلهما عن الحكم » ؛ وقصدهم في ذلك إنما هوتحقيق الحقائق التنزيهيّة ، فإنّ العلوم عندهم مقصورة عليها - ذاهلا عمّا مهّد الشيخ من الأصول النافية لذلك ، وعمّا سيحقّقه في **الفصّ الإلياسي** من أنّ التشبيه في عين التنزيه إنما يفهمه الوهم ،كما أن التنزيه في عين التشبيه إنما يدركه العقل .

ثمّ إذ قد انساق الكلام في بحث الرحمة إلى أنّ الأعيان والأكوان الجزئيّة الظاهرة في المراتب هي المؤثّرة في الرحمة الوجوديّة السارية فيها ، المكتسبة منها أحكامها . عبّر[٢] عن ذلك نظما ، مفصحا بقوله :

(فرحمة الله في الأكوان سارية) * بكمال لطفها وبكون[٣] ألطف ما في المراتب والعوالم من الذوات والأعيان ، فلذلك قال فيها « سارية » إشعارا لمعنى السرى الذي هوالسيرباالليل لخفائه وبطونه .

* (وفي الذوات وفي الأعيان جارية)

فإنّ الجريان إنما يقال لما له قوام وكثافة مّا وظهور . ثم إنّ نسبة السراية

---

١) يظهرأنه إشارة إلى ما قاله الكاشاني (٢٧٣) :« أي الذين يؤثرون الأشياء بالوهم فيوجدونها » .
٢) د : غير .
٣) د : أوالكون . وفي م أيضا يحتمل القراءة : والكون .

والجريان في الجزئيّات المذكورة إنما هي مدرك الوهم الذي هو مؤسّس قواعد الشهود ، دون الفكر ، ولذلك قال :

(مكانة الرحمة المثلى إذا علمت * من الشهود مع الأفكار ، عالية)

أي مكانة الرحمة و إن علمت مع الأفكار ، فهي عالية عنها ؛ لأن مدارك الأفكار والأنظار مقصورة على المجرّدات من الغواشي المشخّصة الخارجية واللواحق المعيّنة ، أعني الكليّات المنزهّة جملة عن المواد وما يتبعها . ونبّه بلفظ « المعيّة » هاهنا إلى أنّ الأفكار أيضا من الأكوان التي سرت فيها الرحمة ، فيكون معها ، فالرحمة إذا علمت يكون معها الأفكار ، لا بها ومنها .

[ذكر الرحمة شيئا عين إيجادها]

ثمّ إنّه إذا ظهر أنّ الرحمة هي التي بسريانها وجريانها [1] وجدت الأكوان والأعيان (فكلّ من ذكرته الرحمة) بنفَسها ، المسمّى بالنفَس الرحماني (فقد سعد) فإنّ **السعادة** هي معاونة الأُمور الإلهيّة للإنسان على نيل الخير ، و الوجود منبع الخيرات ؛ (وما ثمّ الا من ذكرته الرحمة) فإنّ ذكر الرحمة عبارة عن ظهور الكلمات الوجوديّة بالنفَس الرحماني ، وما لم يظهر به فهو معدوم .

(وذِكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها) فإنّ ذكر الرحمة من قبيل إضافة المصدر إلى فاعله ،(فكل موجود مرحوم ؛ ولا تحجب - يا وليّ - عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء ، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفترّ عمن قامت به) ولا تسكن ؛ وذلك لأنّ ما تدفعه المقدّمات

---

١) د : وجزءياتها .

اليقينيّة كالمحسوسات أو ما يجري مجراها من العقائد الراسخة بفنون المؤيّدات و[1]صنوف الشواهد والبيّنات لابدّ وأن يحتجب بذلك اللبيب الطالب عن التفطّن له ، يعني أرباب الذكاء ، ممن له نسبة أكيدة بأهل الحقّ ؛ و إليه[2] أشار بقوله : « ياوليّ » ، فإنّ من دونه في الفهم والنسبة لا تقف في مقام الحجاب والتردّد أصلا ، بل ينبو عن ذلك و يتنفرّ- فرار الحمُر من القسوَرة - إذ هي الغلبة ، وأهل الحجاب القويّ والتعيّن الغالب يتنفرّون من تلك الغلبة التي بها ينكسر[3] تعيّنهم ، ويفرّون فرار الحمُر من قَسوَرة الأسد أو الصائد .

[الحقّ المخلوق أول مرحوم]

ثمّ إنّه أخذ في بيان ما يكشف به حجاب التدافع المذكور بقوله : (واعلم أوّلا أنّ الرحمة إنما هي في الإيجاد عامّة) بناء على ما مهّد في مطلع الفصّ من أنّ الرحمة لها الاحاطة بالوجود ، (فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام . ثم إنّ الرحمة) عند انبساطها المسمّى بالإيجاد (لها الأثر بوجهين : أثر بالذات) في أنفس الأشياء وذواتها ، (وهو إيجادها كل عين موجودة ، ولاتنظر) الرحمة عند تأثيرها بهذا الأثر إلى ما يزيد على نفس الأعيان والذوات ؛ فلا تنظر ضرورة حينئذ (إلى غرض ، ولا إلى عدم غرض) بالنسبة إلى الموجد ،(ولا إلى ملائم ، ولا إلى غيرملائم) بالنسبة إلىالموجود ، فإنّها نِسب خارجة عن الذوات والأعيان ، وهي غير منظور ولا ملتَفَت إليها في هذه الأثر ؛ (فإنّها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده) عند إفضاء حكم الرحمة إليه - على ما

---

١) د : أو .
٢) د : - واليه .
٣) د : ينكسه .

عرفت تحقيقه - (بل تنظره في عين ثبوته) ، ولا تغفل عمّا نبهت هناك في وجه تذكير الضمير وتغليب حكم الكل على العين .

(ولهذا رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات) ، يعني الصوَر المجعولة لكلّ أحد في متخيّلته ، على أنّه الحقّ ، مأخوذة إمّا من الدلائل النظريّه معقّدة بها ، أومن المستحسنات التقليديّة مستوثقة منها ؛ فهذه صوَرالحقّ رأتها الرحمة في هذه الحضرة (عينا ثابتة في العيون الثابتة ، فرحمته) ، أي الرحمة عند رؤيتها **الحقّ المخلوق** في العيون الاعتقاديّة ، رحمه الحقّ (بنفسها بالإيجاد)، أي إيجاد الأعيان ؛ فإنّ الأعيان بوجودها يُظهر الحقّ المخلوق . فهو المرحوم هاهنا كما أنّه الراحم .

(ولذلك قلنا إنّ الحقّ المخلوق في الاعتقادات أوّل شيء مرحوم) باعتبار أنّه الغاية وهي الأوّل في مرحوميّته ، وإن كان بعد أسباب بحسب الوجود ؛ فهو الأوّل والآخر ، وإليه أشار بقوله : (بعد رحمتها بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين) .

ثمّ ليعلم أنّ المصنّف قد أدرج في عبارته هذه دقيقة منطوية على جلائل الحِكم ، وهي أنّ الأوّل إنما يكون أكمل إذا ظهر فيه أنّه الآخر من حيث أنّه باطن . وتلك الأوّلية إنما يتصف بها الكامل إذا كان غاية لذي غاية مفضية إليها ، كما في الحقّ المخلوق ؛ وهذا من الحِكم الجليلة لهذا الأثر الذاتي من الرحمة والتنزّل الجليّ منها ، فإنّه به صار أوّلا باطنا ، آخرا ، ظاهرا - فلا تغفل .

[يختلف سؤال أعيان أهل الحجاب وأهل الكشف]

فهذا أوّل الآثار من الرحمة عند انبساطها بنفسها (ولها أثر آخر بالسؤال)

من تلك الأعيان ، فتتفاوت مقترحاتهم بحسب نيّاتهم ومقتضياتهم عند إفصاح ألسِنة استعداداتهم وأحوالهم وأقوالهم ،(فيسأل المحجوبون من الحق أن يرحمهم)من حيث صورته المخلوقة لهم (في اعتقادهم) .

و « **الحق** » في لسان الاصطلاح من الأسماء العامّة التي تشمل مراتب الوجود - إلهيّة وكيانيّة - فإنّ **الشيخ** قال في **مصطلحاته**[١]:

« الحقّ ما أُوجب على العبد من جانب الله ، وما أوجب الحق على نفسه » .

فيصدق على الصورة المخلوقة التي هي مسؤول[٢] المحجوبين .

(**وأهل الكشف**) إذ تحققوا أنّ ذواتهم أثر سريان[٣] الرحمة الذاتيّة ما عيّنوا للمسؤول منه وجها ، فهم (يسألون رحمةَ الله) مطلقا ، لا من اسم خاصّ (أن تقوم بهم) ؛ و إذ[٤] كان القائم بهم والحاكم على نشأتهم الخاصّة إنما هي الرحمة الإلهية ، (فيسألونها باسم الله) لا بأنفسهم ، ولا بشيء من الأسماء الجزئية ؛ فهم لايزالون تالين بسائر الألسنة : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، داعين سائلين به الرحمة المقوّمة لهم ، القائمة بهم (فيقولون : يا الله ارحمنا) .

---

١) د : رسالة اصطلاح الصوفية (المطبوع ضمن رسائل ابن عربي : ١٥) ، وفيه : « الحق ماوجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه » .
٢) د : ومسواك .
٣) د : شريان .
٤) د : وإذا .

[الرحمة هي الحاكمة]

ثمّ إنّ المبادر من عبارته حيث قال : « أن يقوم بهم[١]» أنّ الرحمة قائمة بالعين ، والعين مقوّمة لها ، والحكم إنما هو للرحمة ، فصرّح بذلك قائلا : (ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم ، فلها الحكم ، لأنّ الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل) وكما بيّن ذلك في الفص الآدمي ، أنّ الحياة هي الحاكمة على الحيّ كما ترى في أنّ السلطنة هي الحاكمة على السلطان ، وأنّ الوزارة هي الحاكمة على الوزير ، وكذا سائرالمراتب والمناصب هي الحاكمة على من قامت به .

[العلم الذوقي أنهى مراتب الرحمة]

فعلم أنّ ذلك المعنى هوالحاكم (فهو الراحم) ، أي المعنى القائم بالمحل هو الراحم (على الحقيقة . فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة) القائمة بالأعيان أنفسها ، ومن جملة صورها الوجود أو العلم ؛ والمرادبهذه الرحمة هو **العلم** ، فلذلك خصّ العباد المعتنين بهم . وقال أيضا : (فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقا) وهذا أنهى مراتب الرحمة ، أعني العلم الذوقيّ الذي هو عبارة عن وجدان العارف رحمة الله القائمة به ، المقوّمة إيّاه بما هو الأوّل والآخر .

فقد بيّن بهذا الكلام أمرالرحمة وتفصيل جزئيّاتها من المبدء الذي هوقبول القابل وسؤاله بألسنة الاستعدادات ، إلى المنتهى الذي هو العلم الذوقيّ . ويصدق على سائر المراتب أنّه **ذِكر الرحمة** ، فإنّ **المراتب الوجوديّة** منها ذكر

---

١) د : - بهم .

النفس الرحماني ، **والشهوديّة** منها ذكر النفس الإنساني ، و الرحمة تشملها ؛ و إليه أشار بقوله : (فمن ذكرته الرحمةُ فقد رُحم) ، فالمذكور هو اسم المفعول ، (واسم الفاعل هو الرحيم الراحم) وقد علم أنّ غاية ما استقرّ عليه أمر **أهل الكشف** في الأثر السؤالي من الرحمة ، هو وجدان حكم الرحمة ، كما أنّ غاية أمر **المحجوبين** فيه أن يرحمهم الحقّ المخلوق في اعتقادهم .

[الأحوال وأنها لاموجودة ولامعدومة]

فظهر أنّ **حظّ أهل الكشف** من الرحمة وأثرها أوفى وكعبهم أعلى ، فإنّ حظّهم من حكم الرحمة (والحكم لايتصف بالخلق ، لأنه أمر توجبه المعاني لذواتها) ، **والخلق** إنما يقال لمن تنزّل المبدء فيه بصورة الأثر والفعل . فتكون له مرتبة أُخرى في الوجود أظهر وأنزل . **والحكم** ليس كذلك فإنّه مقتضى المعاني لذواتها ، فلاتنزل فيه أصلا، فإنّه في الرتبة الأُولى السابقة على الوجود ، فإنّه من الأحوال .

(**فالأحوال** لا موجودة ولا معدومة ؛ أي لاعين لها في الوجود لأنّها نسبة) والنسبة لاعين لها في الوجود ،(ولا معدومة) أيضا لأنّ لها حظّا من الوجود باعتبارالظهور الذي لها (في الحكم)، فإنّ الأحوال وإن لم تكن لها عين في الوجود - مثل العلم والحياة - إلا أنّ لهاظهورا في الحكم (لأن الذي قام به العلم يسمى عالما)، فحكم العالم موجود - يعني العلم -(و) العالِم (هو الحال) ليست لها عين في الوجود ، لأن العين الموجودة هاهنا واحدة ، و هي العالم ؛ (فعالِم : ذات موصوفة بالعلم)، وكونها عالما (ما هو عين الذات ، و لا عين العلم ، وماثم الاعلم وذات قام بها هذا العلم ؛ وكونه)- أي كون الذي قام به العلم -(عالما ، حال لهذه الذات باتّصافها بهذا المعنى) ، وهو العلم .

وفي عبارته هذه إشعاربسبب **تسمية الحال** حالا ، إذ بها تتحول الذوات .

(فحدثت نسبة العلم إليه) أي إلى[1] الذي قام به بسبب الاتّصاف بالمعنى العلمي الذي هو مبدء هذه النسبة . وإنما جعل هذين الضميرين للذي قام به دون الذات - مع قُربها - لأنّ أصل الكلام في مطلق الحال ، وتشخيص هذه الذات وهذا المعنى للتمثيل فقط ، على ما هوالظاهر من عبارته (فهو المسمّى عالما) .

فعلم أنّ العالِم له حظّ من الوجود باعتبار العلم الذي هو حُكمه .

[الحقّ تعالى عين الرحمة]

(**والرحمة** على الحقيقة نسبة من الراحم) وإن كان بحسب الظاهر الراحم من الرحمة ، وهي مبدؤه كما سبق في بيان العلم والعالم .

(و) تلك الرحمة (هي الموجبة للحكم) ظاهرا وحقيقة ، (فهى الراحمة) أي الموجبة لقيام الرحمة بالذات وتسميتها بالراحم ؛(والذي أوجدها) من الرحمة (في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) من حيث أنه مرحوم ، (و إنما أوجدها ليرحم بهامن قامت به) تلك الرحمة - على مابيّن ذلك في العلم : أنّه سبب حدوث نسبة العلم إلى من قام به -

فيكون إيجاد المرحوم وغايته ليس ليرحم المرحوم من حيث أنّه مرحومٌ ، بل لثبوت الرحمة لمن قامت به الرحمة ، يعني الحقّ ،(وهوسبحانه ليس بمحل

---

١) د : - والى .

للحوادث[1] ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه)[الف/٣٠٦] من جهة إيجاد المرحوم (وهو الراحم ؛ ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به ؛ فثبت أنه عين الرحمة) و إلا لم يكن هوالراحم .

[صفات الحقّ تعالى عين ذاته]

(ومن لم يذق هذا الأمر) بذائقة حصّته الخاصة به من الرحمة الوجوديّة (ولا كان له فيه قدم) في المسالك العلميّة من تلك الرحمة حتّى يفهم ما هو الحقّ في الأسماء و الأوصاف - من أنّ الرحمة و سائر الأوصاف الوجوديّة لو

---

١) ذلك و إن كان كذلك ولا شبهة في ذلك . ولكن في المقام دقيقة لطيفة كما أشارت إليها ألسنة أساطين العلم : إن الحادثات الكونية والكائنات الزمانية والمكانية تكون حادثة متجددة متقضية متصرمة بقياس بعضها إلى بعض في أنظار المحبوسين في سجن الزمان والمكان . وأما بالنظر إلى حضرته سبحانه والحضرات الإلهية الموجودة بوجوده سبحانه - لابإيجاده - فيرجع إليه الأمر كله ، ويصير الزمان بزمانياتها والمكان بمكانياتها بمنزلة الآن المبهم [ظ] المحيط والنقطة البسيطة ، وتصير كلية النشآت الكيانية ، والأمور العدميّة راجعة إلى الإلهية [ظ] الأبدية والسرمدية الإلهية . ومن هاهنا- مع كون الرحمة الكيانية امتنانية كانت أم استحقاقية - كان الرحمان والرحيم اسمه سبحانه ، والرحمة بكلتا صفيتهما سرمدا أزلا وأبدا . وهكذا حقيقة الحال في سائر صفاته العليا وأسمائه الحسنى ، اللتين هما نسب وإضافات متجددة منضمنة [ظ] متكونة متصرمة بالقياس إلى ما يقاس هي إليه . ومتعلق به من الأمور الكيانية العدمية المتجوهرة ذواتها بالتجدد والتقضي كالرازقية المعروفة والغفارية ، بل والخالقية ونظايرها من الإضافية القياسية . ولو لم يكن الدهر كما قالت به الأساطين المحققين لما قالت أئمة أهل البيت الذين - هم عليهم السلام أدرى بما نزل في البيت وخرج منه فانتشر في العالم -: « عالم إذ لا معلوم ، وخالق إذ لا مخلوق ، ورازق إذ لامرزوق *» . وهكذا في سائر صفاته الإضافية وأسمائه القياسية . والتشريع في دين الأساطين جسارة ناشئة من أوهام أصحاب المذاق الوهمي ، كما مر قبيل ذلك . نوري .

*) وغفار لمن تاب إذ لاتائب ولامغفور ، ورحمان ورحيم إذ لامرحوم ؛ وفيه سرالجمع بين التنزيه والتشبيه ، كما هو الطريقة الوسطى ، طريقة الأنبياء والأولياء ، وليس بناء الأمر بين الأمرين على الذوقيات الوهمية كماتوهموا ، ولاعلى تصفية السرالسريرة - واستقم كما أُمرت + نوري .

لم يكن عين الراحم والموصوف بها يلزم أن يكون الموصوف محل تجدد الحوادث -(ما اجترأ أن يقول: إنّه[1]عين الرحمة أوعين الصفة) مطلقا - على ماذهب إليه **الحكماء والمعتزلة و الشيعة** بين المليين[2]-(فقال : ما هو عين الصفة ولا غيرها) يعني **الأشعري** (فصفات الحق عنده لاهي هو ، ولا هي غيره ، لأنّه لايقدر على نفيها) لشهادة بديهة العقل بخلافه ،(ولا يقدر أن يجعلها عينه) لأنّه يخالف أكثرَأصوله ، (فعدَل إلى هذه العبارة ، وهي) عبارة (حسَنة) لأنّها تطابق الأحكام الظاهرة وتناسب أوضاعها ، والحُسن هي التناسب .

(وغيرها) من العبارات الكاشفة عن ذلك (أحق بالأمرمنها) على ما بيّن آنفا (وأرفع للإشكال) ؛ فإن في تلك العبارة إشكالات عند التحقيق ، على ما يعلم من تصفّح كلامهم ، وهي إنما يزيد إجمالافي اللفظ ، والتحقيق ما سبق (وهوالقول بنفي أعيان الصفات ، وجودا قائما بذات الموصوف . و إنما هي نسب و إضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) ، التي هي مبدء[3] تمايز الأسماء وتخالفها عند تباين أحكامها وتضادّها .

[تختلف كيفية سعة الرحمة لكل اسم]

ثمّ إنّه (و إن كانت الرحمة جامعة) لسائر تلك النسب و الإضافات ، (فإنّها بالنسبة إلى كل اسم إلهيّ مختلفة) فإنّ رحمة المعزّ غيرالمذلّ والضارّ غير النافع ، مغايرة بالحقيقة ، لتضادّ مايترتّب عليها من الأحكام والآثار (فلهذا

---

١) د : - انه .
٢) د : المليين .
٣) د : مبتدء .

يُسأل سبحانه) بلسان[1] الاستعداد (أن يَرحم) الأعيان (بكل اسم إلهيّ ، فرحمه الله) على ما عبّر عنه لسان الخاتم الناطق بالقول الثابت للاستعدادات بقوله تعالى :﴿ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧٠]، والتعبيرعن الرحمة بصيغة الماضي إشارة إلى ما مهّد من شمول الرحمة لسؤال القابل وأحكامه ، فلها تقدّم ذاتي على السؤال و إن تأخّرعنه وجودا وحكما .

(والكناية) المعبّرة بياء التكلّم[2] [3](هي التي وسعت كل شيء) بناء على ما تقرّر من أنّ الرحمة عين الراحم .

والذي يلوحك على تحقيقه دلالة الياء على النسبة الجامعة لمختلفات المنتسبات في نفس نسبته و إضافته ، وهو لاينسب إلى شيء . ومن ثمة قال :

[الذات والأسماء ، واختلاف الرحمة بالنسبة إلى كلّ اسم]

(ثم) إنّ الرحمة (لها شعب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة) و تتخصّص بخصائصها ،(فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ) الذي به تتخصّص، سواء كان ظاهرالاندراج في حيطة الرحمة كما (في قول السائل : « يا ربّ ارحم » ، وغير ذلك من الأسماء) الخفيّة الاندراج (حتّى المنتقم له أن يقول : « يا منتقم ارحمني » ، وذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات

---

١) د : - بلسان .
٢) د : - المتكلم .
٣) قال القيصري (ص ١٠٤١) :« الكناية هي ضمير المتكلم في قوله : ﴿ وَ رَحْمتي وَسعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [١٥٦/٧] والمخاطب في قوله : ﴿ رَبَّنَا وَسعْتَ كُلّ شَيْءٍ رَحْمةً وَعِلْمًا ﴾ [٧/٤٠] ، أي رحمة الله ، والذات التي الكناية تدل عليها هي التي وسعت كل شيء ، إذ رحمته عين ذاته » .

المسمّاة ، وتدلّ بحقائقها على معان مختلفة ، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الأسم[١]) لامن حيث دلالتها على الأسماء المتقابلة وخصوصياتها الامتيازيّة . فالرحمة المدعوّ بها في كل اسم دالّة[٢] على الذات باعتبار خصوصيّة ذلك الاسم ، (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم) فقط بدون دلالتها على الذات ، فإنّه هو(الذي ينفصل به عن غيره ويتميّز) وهذه الحيثيّة لإشعارها بالغيرلاتصلح لأن تكون دالّة على الذات ، (فإنّه لايتميّز عن غيره، وهو عنده دليل الذات) ، أي من حيث التميّز ، وعند كونه مميّزا لايصلح للدلالة .

[منشأ التفرقة بين الأسماء]

وهذا منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهيّة التي عيّنها الشارع لأن يدعو بها الحق ، وبين الأسماء الكيانيّة التي لارخصة فيها لذلك من الشارع ، على أن الكلّ أسماء الحق ، فإنّ الدالّ منها على الخصوصيّة الامتيازيّة إنما يدلّ على نفسه الممتازة عن الغير ، (وإنما يتميّز بنفسه عن غيره لذاته)، فإنّ التمييز والتفرقة ذاتي الاسم ،(إذ المصطلح عليه بأيّ لفظ كان)- عربيّا معرّبا أو غيره -(حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان الكلّ قد سيق) في نفس الأمر بدون اعتبار من الوضع والاصطلاح (ليدل على عين واحدة مسماة ، فلا خلاف في أنّ لكل اسم ليس للآخر . فكذلك أيضا ينبغي أن يعتبركما تعتبر دلالتها على الذات المسماة) .

---

١) عفيفي : + لا غير .
٢) د : دلالة .

والحاصل أنّ الألفاظ لها في نفسها دلالة على الذات المسماة ، و على الخصوصيّة الامتيازيّة ، فإذا اعتبرلها هذان المعنيان فهي أسماء الحقّ ، و إن كان باعتبار الوضع والاصطلاح وجعل الجاعل ليست[1] له إلا الدلالة على الخصوصيّة فقط .

[كلّ اسم مسمّى بجميع الأسماء]

ثمّ إنّه إذا كان لكل اسم في نفسه - بدون اعتبار الخارج من الوضع و الجعل - له دلالة على الذات المسمّاة ، يكون له جهة جمعيّة الأسماء كلّها (و لهذا قال **ابوالقاسم بن قسي**) صاحب كتاب **خلع النعلين** (في الأسماء الإلهية : « إنّ كلّ اسم على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها ، إذا قدّمته[2] بالذكر نعتّه بجميع الأسماء ») ، أي إذا خصّصته بالذكر - ذكرا وجوديّا ، أو[3] لفظيّا ، أو رقميّا ، أو قلبيّا - لابدّ وأن يستتبعه النعت بسائر الأسماء .

(وذلك لدلالتها على عين واحدة) أي لدلالة الأسماء كلّها على عين هي واحدة بالوحدة الإطلاقية الجمعيّة (وإن تكثّرت الأسماء عليها) أي على العين الواحدة ؛ فإنّ كل اسم بخصوصه له دلالة عليها (و إن اختلفت حقائقها)- أي حقائق تلك الأسماء .

---

١) د : - ليست .
٢) د : قدمت .
٣) د : و .

[تقسيم الرحمة بالوجوبيّة والامتنانيّة]

(ثمّ إنّ الرحمة) لهاتقسيم آخر باعتباروصولها إلى المرحومين ونيلهم منها ، فإنّها (تُنال على طريقين : **طريق الوجوب**) أي اللزوم المترتّب على مايقتضيه اقتضاء ضروريّا ،كمانصّ عليه الشارع في القرآن الختمي (وهوقوله :﴿ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾) [١٥٦/٧] ، فإنّه يدلّ على أنّ الرحمة قد أوجبها على نفسه للعالِمين ، الذين يجعلون أنفسَهم وقايةً للحقّ في الذمّ ، والحقَّ وقايةً لهم في الحمد - كما سبق بيانه - وللعاملين الذين ينمون بجوارحهم الظاهرة و الباطنة عند ازدياد الأعمال منها والأفعال والأقوال ، فإنّه يزيدبهامرتبة أُخرى من الوجود على شخصه ، أوالذين يعلّمون الطالبين ذلك ؛ وأصل الزكاة : النموّ ، يقال : زكى الزرع : إذا حصل له نموّ. وإليه أشار بقوله : (وما قيدهم به من الصفات العملية والعلمية) .

(والطريق **الآخر**الذي تنال به هذه الرحمة **طريق الامتنان** الإلهيّ الذي لايقترن به عمل) ولا يوازيه من العبد فعل أصلا ، كالوجود وما قبله من مراتب الرحمة . و إليه إشارة من القرآن الختمي (وهو قوله :« وسعت رحمتي كل شيء »)، هذا لسان الإجمال الشامل لمراتب الرحمة إجمالا ، وفيه ما يدلّ عليها تفصيلا ، (ومنه قيل : ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدَّمَ ﴾) على هذه النشأة (﴿ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ﴾) وهو ما يتأخّر عن رتبة الاعتبار من الأوصاف الحدثانيّة والأحكام الإمكانيّة ، فإنّ أذناب القوم أراذلهم ، وذنَب الدابة: هوما يتأخّر من أعضائه عن درجة الاعتبار ورتبة الاحتياج (﴿ وَ مَا تَأَخَّرَ ﴾) [٢/٤٨] منها ، فإنّ الفتح المبين الذي تفرّد به الخاتم يستتبع هذه الرحمة الامتنانيّة التي

لايوازيها عمل من العبد ، وهوالستر لما تقدّم من نشأته هذه من أحكام الإمكان . وما تأخّر عنها منها و إخفائهما في صحائف الظهور و إسقاطهما عن درجة التأثير .

و يمكن أن يجعل هذه الآية إشارة إلى قسمي الرحمة ، فإنّ « ما تقدّم » اشارة إلى الرحمة الامتنانيّة المتقدّمة على الأعمال ،كما أنّ « ما تأخّر » إشارة إلى الوجوبيّة المترتّبة المتأخّرة عن الأعمال ، و الذنب حينئذ عبارة عن أحكامه ﷺ المتمّمة التي بها تمام الأوضاع النبويّة المشعرة ، كما أنّ الذنَب تمام الأعضاء ، كذلك إنّ المراد بالغفران في هذا اللسان هو الإظهار الذي يلزمه ضرورة .

ولكن التوجيه الأوّل أوفق بسياق كلامه ، و إن كان الثاني أعلى .

(ومنها قوله :« اعمل ماشئت فقد غفرت لك ») وذلك لأنّ الغفر أصله إلباس الشيء ما يصونه عن الدنَس . ومنه قيل : « أغفر ثوبك في الوعاء ، واصبغ ثوبك فإنه أغفر للوسخ » . وبيّن أن أوضاع محمد ﷺ وشرائعه - لأنّه خاتم النبوّة - لابدّ وأن يكون هو التامّ الكامل من مراتب الرحمة وصورها الصائنة للكائنات عن دنس النقص والبوار ، وذنب العيب والعوار .

ومن هاهنا ترى الحديث القدسي يفصح عن أنّ العبد المذكور المخاطب مغفور ، ولوعمل من الذنب ما عمل .

وتمام تحقيق ذلك ما أورده **الشيخ** في **الفتوحات**[1] ، فإنّه قال فيها : « إنّه

---

١) الفتوحات المكية : ٢/١٤٢ .

ثبت في الأخبار الإلهيّة وصحّ أنّ العبد يذنب الذنب ويعلم أنّ له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ، ثم يذنب الذنب فيعلم أنّ له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ، فيقول الله في ثالث مرّة أو رابع مرّة : اعمل ما شئت فقد غفرت لك » إلى هنا [1] كلامه .

فقد ظهر من هذا الخبرالإلهي أنّ سبب انطلاق ذلك العبد المذكور عن مؤاخذة التكاليف هو علمه بأنّ له ربّا يغفر الذنب ، والعلم من جزئيّات الرحمة الامتنانية ، والأولياء المحمديّون أصحاب السبق في ذلك الميدان ، وإليه أشاربقوله : (فاعلم ذلك) فإنّه لبّ معنى الرحمة وأصله .

وعلم من هذا الكلام أنّ الرحمة الامتنانيّة
هي الفاتحة لغيب الوجود والخاتمة
لكمال إظهاره .

* * *
* *
*

١) د : هيهنا .

[٢٢]

فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة

[تسمية الفص]

اعلم أنّ من الصور الكماليّة الإنسانيّة أن يرتبط بين القوى الجسمانيّة من الشخص و بين الروحانيّة منه برقائق اعتداله النوعي[١] ، و وثائق امتزاجه الطبيعي، ثمّ إنّه لايزال تشتدّقوّة ذلك الارتباط والالتيام عندترشيحه بلطائف الأغذية التجريديّة القدسيّة ، وتربيته بفنون الحقائق التنزيهيّة العلميّة ، إلى أن يبلغ رتبة التلازم والتجاذب ، فإذا أخذ القوى الجسمانيّة منه في الضعف ، و تمايل أركان مزاجه إلى طرفيه الخارجين عن الاعتدال ، لابدّ وأن يجذبه الروحاني منه و يستجلب سائر وجوه تلك القوى وأعيانها إلى عالمه ، ضرورة ظهور قهرمان أمر الروح حينئذ وانقهار غيره تحته .

---

١) رقائق اعتداله النوعي تعديل القوى الروحانية بأن تتصرف بالقوة الشهوية مثلا وتستعمل القوة العلامة من الوهم والخيال ، وهما سلطان سائرالقوى في باب (ظ) الشهوة في طاعة الروح بقدر فاقة الروح في السير والسلوك إلى الغاية التي يعبرعنها بالآخرة وبالمقدار الذي يضطر إليه في استكمالاتها ووصولها إلى الغاية التي خلقت لأجلها ، إذ الزيادة والنقصان على قدر البلغة والضرورة وعنها تخل بأمر السفر وتضر، فالقناعة بقدر الضرورة في استعمال القوى النفسانية وبالأدوات الجسمانية ضرورية بالضرورة ، وهي ملاك الارتباط بين الطرفين المتضادين في الفطرة، المتعارضين في السجية ، والمتخالفين في جهة الحركة ، والمتعاكسين في الميل إلى الغاية ، فلابد من تضعيف أحدهما في تقوية الآخر ، حتى ينصلح الأمر - فتدبر + نوري .

فعلم أنّه لابدّ وأن يكون بين الكمّل منه ضرب من هذا الكمال ، ولذلك ترى في كل نسق من النسقات الثلاث الكماليّة التي اشتمل عليهانظم الفصوص واحدا :**كإدريس** ، فإنّه في الرابع من الأوّل ؛ **وعيسى** ، فإنّه في السادس من الثاني ؛ و **إلياس** ، وهو أيضا في الرابع من الثالث ؛ و به تمّ هذه الصورة الكماليّة في النبوّة .

وكأنّك قد عرفت في المقدمّة عند **التلويحات** الكاشفة عن حِكم حرف **السين** أنّه يرتبط الظاهر منه بالباطن ربط انطباق واتّحاد ؛ ولذلك ترى مبنى موادّ الكلمات الثلاث عليه .

[تلويحات حرفية في إلياس وإيناس]

ثمّ إنّك إذا عرفت هذا فهمت منه وجهين من المناسبة بين الكلمة الإلياسيّه والحكمة الإيناسيّة : وجها حِكميّا معنويّا ، وآخر لوحيّا حرفيّا :

أمّا الأوّل : فلأن الإيناس ضد الإيحاش ، ولغير هذه الكلمة وحشة من المفارقة والمبائنة التي بين الروح وجسده ، وبها تمّت هذه الصورة الكماليّة ؛ و لذلك جمعت بين الكلمتين في النبوّة .

وأمّا الثاني : فلأنّك قد عرفت أن « ياسين[1]» له مزيد اختصاص بين الحروف بهذا الكمال - ولذلك ورد[2]:« إنّه قلب القرآن »- ومادّة هذه الكلمة هي « يس » مصدّرا بالألف واللام الكاشفتين عن التعريف والإظهار ، على

---

١) كذا . ولعل الصحيح : يس .
٢) راجع مامضى في ص ٢٦ .

ما هو مقتضى منصب النبوّة ؛ كما أنّ « الإيناس » من جملة صورقلبه عند تمام انبساطه .

على أنّ فضل عدد بيّنات إيناس كاشف عن حرفي البقاء ، الذين هما مؤدّى عدد إلياس[١]، فتأمّل .

١٥٢

[إلياس هو إدريس]

ثمّ إنّه قد صدّر هذه الحكمة بقصّةٍ كاشفةٍ عن أمر بعث هذه الكلمة مرّتين رمزا و إيماء ، فلاتغفل عن دقائق إشاراته في طيّ لطائف عباراته حيث قال :

(إلياس هو إدريس ، كان نبيّا قبل نوح) عند ما كان ألسنة الإظهار والإنباء من الرسل كاشفة عن محض التنزيه ، كما عرفت أمره .

ثمّ إنّه لما كان في شخص الكلمة الإدريسيّة مبدء الجمعيّة الإطلاقيّة باشتماله على « يس » ، ظهر في مزاجه الارتباط القويّ ، فأبقاه (ورفعه الله مكانا عليّا ، وهو في قلب الأفلاك ساكنٌ) لانطوائه على قلب القرآن ، وهوصورة جمعيّة الكل ، (و) ذلك (هو فلك الشمس) التي هي مبدء أمرالإظهار .

[بعث إلياس إلى بعلبك]

(ثم بعث إلى قرية بعلبك) ، بعثا ثانيا لإتمام ما بعث له من التنزيه الحقيقي الذي في عين التشبيه ؛ فإنّه بعث الى القرية التي هي عبارة عن المجتمع لغة بين صنم صورة نقش المعاني وبين سلطانها الذي هو الوهم ،(و) إليه أشار

---

١) بينات « أيناس » : لف او ن لف ين = ٣٣٧ = ز ل ش ، بيناتها : اام يـن = ١٠٢ = بق (حرفي البقاء) .

بقوله : (« بعل »: اسم صنم)، فإنّ البَعل كناية عن الصورة الجزئيّة التي هي زوج المعنى الكلّي وبَعله ،(و « بَك » : سلطان تلك القرية) التي هي المجتمع من الصورة والمعنى والبرزخ الجامع بينهما وهوالوهم ؛(وكان هذا الصنم المسمّى بَعلا)- وهي الجزئيّات المعروضة للصورة -(مخصوصا بالملك)، فإنه لاحكم لشيء من القوى غيرالوهم عليها ؛ وبين « بعل » و« إلياس » نسبة اتحاديّة في تلويح العدد ، فلذلك بعث إليه . (١٥٢) (١٥٢)

[كان إلياس عقلا بلاشهوة]

(وكان إلياس - الذي هو إدريس -) أي عند ما كان مسمّى بإدريس (قد مثّل له انفلاق الجبل)- أي جبل جبلّته وتعيّنه -(المسمّى لبنان ، من اللُبانة - وهي الحاجة -) فإنّه إنما تستحصل الأغراض والحوائج منه وبه (عن فرس من نار) ، أي مَركب يُطوى عليه المسالك بالتفرّس ، و هو النظر والتثبّت في الأمور،كما ورد[١]: « اتّقوا فراسة المؤمن» فهي القوّة النظريّة ؛ وأمّا كونه من النار لأنّه يتنوّر به ما يمرّ به من المراحل ، فيظهر ؛ ولأنّه أيضا مبدء تفرقة الأشياء وتمييزها ، (وجميع آلاته من نار) وهي القُوى الإدراكية التي بدونها لا يصلح للركوب ، (فلما رآه) مهيّأ للركوب ، مشدودا بالآلات (ركب عليه) طاويا به مسالكه المعهودة من الحقائق التنزيهيّة الكليّة والعلوم المجرّدة عن المواد ، (فسقطت عنه الشهوة) التي إنما نشأت من إدراك

---

١) معاني الأخبار: ٣٥٠ . عنه البحار: ٧٩/٣٨ . الاختصاص : ١٤٣ . عنه البحار: ٦١/٦٧ . الترمذي : ٢٩٨/٥ ،كتاب تفسيرالقرآن ، سورة الحجر ، ح٣١٢٧ . حلية الأولياء : ٩٤/٤ ، ١١٨/٦ . كنزالعمال : ٨٨/١١ ، ح ٣٠٧٣٠ .

الجزئيّات ، عند انتهاج طرقها وأطرافها ، (فكان عقلا بلا شهوة)، أي ما يشتهيه مطلقا [الف٣٠٧] سواء كان في صورة الجذب أو الدفع ، فيشمل الشهوة والغضب .

[المعرفة الكاملة هي الجمع بين التشبيه والتنزيه]

(فلم يبق له تعلّق بماتتعلّق به الأغراض النفسيّة ، وكان الحقّ فيه منزّها) عن الموادّ الجزئيّة والكثائف الأرضيّة السفليّة ، (وكان) لقصره النظر على لطائف سماء التنزيه وكليّات حقائق التقديس (على النصف من المعرفة بالله[1]، فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه) معرّى عن الآلات والجوارح المتمّمة لأمره ، المكمّلة لآثاره ، (من حيث أخذه العلوم عن نظره) الخاصّ به ، (كانت معرفة [2] بالله على التنزيه) فقط - وهي المعرفة الحاصلة من كلّيات الحقائق بالنظر والاستدلال - (لا على التشبيه) المستحصل من اللطائف الجزئية بالذوق والوجدان ، (و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي) الكاشف عن وجهه بما عليه في نفسه (كملت معرفتُه بالله ، فنزّه في موضع ، وشبّه في موضع) .

وإذ كان تكميل معرفته بالبعثين فصّل في الموضعين ، وأيضا جمع بين التفصيل المصدّر به ، والإجمال المستردف له ، وفاءً بمقتضى حكم نبوّته المقدّم فيه أمر التفصيل حيث قال :

(ورأى سريان الحقّ بالوجود[3] في الصورالطبيعيّة) ، بل (والعنصريّة)

---

١) د : - بالله .
٢) د ، عفيفي : معرفته .
٣) عفيفي :- بالوجود .

أيضا ؛ والصوركلها إمّا طبيعيّة أوعنصريّة ، فلذلـك قال : (وما بقيت له صورة إلا و يرى الحق عينها [1]) ، فلايرى في الوجود صورة ومعنى ، ظاهرا و باطنا ، أوّلا وآخرا ، إلا الحقّ .

[خاصيّة الوهم بين المشاعر]

(وهذه هي المعرفة التامّة الكاملة التي جاءت بها الشرايع) الختميّة (المنزَلة من عندالله - وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها)، وذلك لما عرفت من أن **الوهم** بين المشاعر البشريّة هو البرزخ الجامع بين المعاني الكلّيّة والصورالجزئيّة ، فهو الذي يتمكّن من إدراك المعنى المنزّه عن هذه الصورة فيها وعينها ، فإنّ إدراك الحقّ المنزّه في الصورة [2] عينها إنما يمكن لما له مدرجتان من الإدراك ، مدرجة الإطلاق والتنزيه وهو طرف المعاني وكلية أحكامها ، ومدرجة القيود المشخّصة وهوطرف الصورة وجزئيّة أحكامها .

وهذان المدرجتان للوهم فقط بين المشاعر البشريّة ، (و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول) مع علوّ قدرها وقوّة أمرها لقربها من المبدء وغلبة أحكام الوجود فيها .

[الوهم هوالسلطان الأعظم في الصورة الإنسانيّة]

وأما بيان قوّة سلطان الوهم عليها إنّاً : (لأن العاقل لوبلغ ما بلغ في عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه ، والقصور [3] فيما عقل) بإثارة الشبه المشوّشة له عن الاطمئنان بما حكم به العقل والسكون به .

---

١) عفيفي : ويرى عين الحق عينها . ٢) د : الصور . ٣) د ن : والتصور

وأما **البيانِ اللمّي** : فهو أنّ مقاليد أزمّة التحريك والتسكين في المملكة الإنسانية ظاهرا وباطنا إنما هو بيد الوهم وسدَنته ، فإنّ سائر عمّال القوى المحركة - المنبثّة في الأعصاب والعضَل والرباطات - مالم يبلغهم حكم من الوهم لايتحرّكون عن أمر، ولايسكنون بتّةً ، (فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانيّة) .

و يمكن أن يجعل هذا إشارة إلى تأويل ما رمز فيه من القصّة المصدَّر بها ، فإنّ قرية جمعيّة هذه النشأة التي فيها صنم الصورة الكاملة الإنسانيّة - الملوّح إليه في كلامه ظاهرا سلطانها - إنماهوالوهم ؛ وذلك الصنم قد اختصّ به على ما بيّن في طيّ عبارته هذه .

[الآيات الناظرة بحكم الوهم]

(وبه جاءت الشرايع المنزَلة) أي بحكم الوهم ومقتضاه أُنزلت الآيات الكاشفة عن التشبيه ،كقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾ [١٧/٨] وقوله : ﴿ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير ﴾ [١١/٤٢]- وغيره من الآيات -(فشبّهت ونزّهت[١] : شبّهت في التنزيه بالوهم)، إذ من شأن **الوهم** أن يعيّن المعاني الكلّيّة المنزّهة عن الموادّ المشخّصة ويشخّصها ، ثمّ يجري عليها أحكام الجزئيّات والأشخاص ؛كما أنّ من شأن **العقل** أن ينتزع من الأشخاص الماديّة موادّهم المشخّصة ، وحذف[٢] عنهم موجبات التشخّص بإجراء أحكام

---

١) سرّ ذلك الجمع -كما هو مراده - هو كون مساق الآيتين وسياقتهما مساق قرب الفرائض وسياقته - فلاتغفل - نوري .

٢) كذا . ولعل الصحيح : يحذف .

الكلّيات المنزّهة عن الموادّ عليها ؛ ولذلك قال :(ونزّهت في التشبيه بالعقل[١]) .

[الكلي والجزئي]

ثمّ إذ قدكان الأمر[٢] في الوجود بين كلّين : كلّ منزّه عن الموادّ المشخّصة التي يلبسه إيّاها الوهم ، وبها يدركه ، وهوالمسمّى **بالكلي** في عرف النظر. وكلّ[٣] متلبّس بالموادّ المشخّصة ينتزعها عنه العقل ، و بها يتعقّله ، وهو الذي يسمّى **بالجزئي** عندهم . وذلك لما تقرّر في المقدّمة أنّ الإطلاق له صورتان : مؤدّى إحداهما التنزيه ، و مؤدّى الأخرى التشبيه ؛ و إذ كان ظاهر الإطلاق هو الكليّة الإحاطيّة ، فهي صورته . ولذلك قال :

(فارتبط الكلّ بالكلّ) ارتباط الكلّي بجزئيه - وهوالكلّ - والكلّ بجزئه وهو الكلّي ؛ و يلازم أحدهما الآخر ، تلازم حكم العقل حكم الوهم (فلم يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ، ولا تشبيه عن تنزيه) .

---

١) **فالتشبيه في عين التنزيه سهم الوهم** ، والتنزيه في عين التشبيه سهم **العقل** . والجمع بينهما الذي هو التنزيه الحق الحقيقي سهم الفهم .
في قاموس القدرة : إلهي قد تلاطمت امواج قاموس قدرتك ، فظهرت في كل مقدور آثار قدرة عجيبة غريبة لاتبلغ كنهها عقول العقلاء وأوهام الحكماء وفهوم العلماء .
والمراد من الوهم في هذا المأثور المشهور الوارد من معدن العصمة والمعرفة هو المدرِك الذي يجمع بين إدراك الكلي والجزئي ، و يدرك و يشير إلى الكلي في عين إدراك الجزئي ، و يشير إلى الجزئي في عين إدراك الكلي . ويسمى أهله بأهل الإشارة ـ فافهم ـ + نوري .

٢) حق البيان هو أن الكلية كأنها لفظة مشتركة بين المعنيين الذين ليست جهة جامعة بينهما ، إذ **كلية الوجود الحقيقي هو الإحاطة الوجودية المعبر عنها بالانبساط الإشراقي** ، وتلك الكلية أمر وجودي عيني لايدرك كنهها وحقيقتها إلا المحيط في الوجود ؛ وأما كلية المعاني والمفهومات فهو احتمال الكثيرين صدقا . فموضوع كلام علماء الوراثة هو الوجود الحقيقي وأحكامه . وموضوع كلام الجمهور المعني والمفهوم الذهني وأحكامه ـ نوري .

٣) د : وبين كل . (م أيضا كتب كذلك ثم مسحت) .

[التنزيه في عين التشبيه في القرآن الكريم]

أما الأول فكما (قال تعالى : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾)[١١/٤٢] فإنّه ظاهر في التنزيه ، حيث نفى عن كلّ شيء أن يماثل مثله ، فضلا عن أن يكون مثله . ولذلك قال : (فنزّه) .

و إذ قد توجّه النفي إلى مِثل المثل - الذي هو مدلول كاف التشبيه - يكون المثل مثبَتا في أصل دلالة الآية ، وقوله : (فشبّه) إشارة إليه .

فعلم أن التنزيه والآيات الدالّة عليه لا يخلو عن تشبيه ، وكذلك التشبيه والآيات الدالّة عليه لا يخلو عن التنزيه ، كما في قوله تعالى : (﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾) ، فإنّ ظاهره أن صاحب السمع و البصر هو الحقّ ، و هو محض التشبيه ؛ و لذلك قال : (فشبّه) بحسب الدلالة التي له في أصل معناه اللغوي .

ونزّه أيضا بحسب الدلالة التي له أيضا ، وذلك بحسب خاصيّة التركيب لدى التخاطب ، وهو ما يفيد الحصر من وضع صورة تركيبه - على ما بيّن في صنعة الأدب -

وما قال : « فنزّه » اكتفاء بما مهّد أنّ كل تشبيه لا يخلو عن تنزيه ، وتنبيها أيضا على أنّ دلالته على التنزيه ليست غير دلالته على محض التشبيه ، فإنّ تنزيهه يحصرالسمع والبصر فيه ، وهوعين التشبيه الكاشف عن محض التنزيه .

ولذلك قال : (وهي أعظم آية تنزيه نزلت ، ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف)، فإنّ أصل معنى الكاف - لغةً - هو التشبيه . هذا ما أُنزل لبيان

تعريف الحقّ نفسه ، من القرآن الذي هو كلام الله المنزَل على عبده ، يعني الخاتم ، (فهوأعلم العلماء بنفسه ، وما عبّر عن نفسه إلاّ بما ذكرناه) .

[قصور المنزّهين من أهل النظر عن التنزيه الحقيقي]

ثمّ إنّه بعد ما أظهر معنى التنزيه الحقيقي وبيّن حقيقته ، نبّه على قصور التنزيه الرسمي الذي هو مدرَك العقول الخالية عن آثار الجمعيّة القلبيّة الإنسانيّة ، و إليه أشار بقوله :

(ثمّ قال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾)[٣٧/١٨٠]، والعامّة من ذوي العقول النظريّة ، و أهل الكثرة الإمكانيّة ، على ما هو مدلول ضمير الجمع في ﴿ يَصِفُون ﴾ والمفهوم منه ذوقا ولغة ، (وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم ؛ فنزّه نفسه عن تنزيههم) ، وهو التنزيه الذي يقابل التشبيه ، وهو المقيّد المحدّد (إذ حدّدوه بذلك التنزيه ، وذلك لقصورالعقل عن إدراك مثل هذا)، لغلبة التجرّد على نشأته القدسيّة العلية ، على ما عليه الملأ الأعلى .

[ماجاء في الشرائع مما تحكم به الأوهام]

(ثمّ جاءت الشرايع كلّها بما تحكم به الأوهام) ، لما لها من الإدراكات البرزخيّة الجمعيّة القلبيّة التي بها تفرّدالإنسان ، ومنها يستحصل كمالاته الخصيصة به ؛ (فلم تُخلِ) الشرايعُ (الحقَّ) عند إظهاره للأُمم (عن صفة يظهر فيها) من الأوصاف الوجوديّة والمعاني الجزئيّة التي هي مدارك الأوهام ، كالاستواء على العرش ، و الاختصاص بالفوقيّة ، و إثبات بعض الجوارح كاليد وغيره من القُوى .

(كذا قالت) الشرايع (وبذاجاءت) الرسل من عنداللّه (فعملت[1] [2] الأمم على ذلك) من الاعتقاد بتلك المعاني تقليدا لهم ، ولأنّ التقليد في العقائد القلبيّة التي يعقدها المقلّد تابعا للمقلّدله فيه إنما هومن قبيل الأعمال ، لا العلوم ، قال : « فعملت » ، دون : « علمت » مع أنّه من المعلومات ، تنبيها لهذه الدقيقة ؛ (فأعطاها [3] الحقّ التجلّي ، فلحقت بالرسل وراثة) للقرابة التي هي للأمم بحسب نياتهم وهممهم ، من الصورة التي عليها عقد بواطنهم ، وبها تصوّرت عقولهم (فنطقت بما نطقت به رسل الله) من الكلمة الجامعة بين التشبيه والتنزيه ، صورة ومعني .

[وجهي التفسير في الآية الكريمة : الله أعلم ...]

فلذلك ترى في كلامه هذا وجهين من الصورة : إحداهما كاشفة عن التنزيه ، و الأخرى عن التشبيه ؛ فإن قوله تعالى[4] : (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) فيه الوجهان المذكوران ؛(فـ ﴿ الله أَعْلَمُ ﴾ موجّه) بالوجهين :

---

١) م : فعلمت .

٢) « فعملت » بتقديم الميم على اللام صحيح على ما صححه الشارح كما سيأتي بعيد هذا . والسرفي كون عقد قلب العامي عملا - لاعلما - هو كون ذلك العقد ضربا من تسكين القلب و إسكانه على متابعة الرسل و إطاعة أوامرهم و نواهيهم ، وليس في نفس ذلك العقد شوب من العلم الذي يعبر عنه باليقين ، بل ربما يجامع ذلك العقد مع الشك في صدق الرسل كما يتحقق في بعض الصور الإيمانية الخالي عن نورالعلم واليقين ، ويتيقن بكون التزام طريقة الرسل عليهم السلام ملاك النجاة والسلامة والتخلف عنه يحتمل الهلاكة . وهذا التيقن مع الشك المذكور يكون ثمرة شجرة دليل الموعظة غالبا ، اي الموعظة المنفكة عن دليل الحكمة ـ فافهم واستقم كما أُمرت ـ نوري .

٣) د : فأعطاه .

٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُؤمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [١٢٤/٦] .

(له وجه بالخبريّة إلى ﴿ رسل الله ﴾) وذلك أن توقف على قولهم ﴿ لَن نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ ﴾[١٢٤/٦] أي هذا الرسول . فتمّ هنا كلام القوم ، وابتدأ بقوله :﴿ رُسُلُ الله الله ﴾، بمعنى أنّ رسل الله هم ﴿ الله ﴾[١]، وهو طرف التشبيه و وجهه الكاشف عنه ، و﴿ أَعْلَمُ ﴾ حينئذ خبر مبتداء محذوف ، أي « هو أعلم حيث يجعل رسالاته » .

(وله وجه بالابتداء إلى « أعلم حيث يجعل رسالاته »[٢]) وهذا الوجه هو الكاشف عن التنزيه ظاهرا ، فإنّه تضمّن التشبيه أيضا ، كما أن الأوّل[٣] متضمّن للتنزيه على ما يخفى ، إلاّ أنّ الغرض اشتمال هذه الصورة الكلاميّة للوجهين .

(وكلا الوجهين حقيقة فيه)، أي لاتفاوت بينهما بحسب التقدّم والتأخّر والوضوح والخفاء ؛ على ما هو المبادر إلى الأذهان العامّة من العلماء الرسميّة التي عندهم لا محتمَل للوجه الأوّل أصلا ، وذلك لما لهم من الحجب التقليديه

---

١) ظاهره كفر وزندقة ، باطنه نور ومعرفة . ظاهره من قبله العذاب ، وباطنه فيه الرحمة ؛ كما قال قبلة العارفين علي عليه السلام : « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة » - نوري .

٢) لعل وجه توجه كلا التضمنين مكانة لفظ « أعلم » - بصيغة التفضيل - بالمعنى المعروف بوضع الجعلي ، إذ الزيادة التفضيلية مشعرة إلى التنزيه والقدرالمشترك ينبئ عن الشركة والمشاركة المقابلة للتوحيد ، وللتنزيه فيه إشعارآخر هو الإشارة التي يتضمنها قوله :« حيث يجعل رسالته » لأن طور هذا الجعل كاشف عن القدرة والاقتدار وعن الاستقلال في الإرادة والاختيار - فاعتبروا يا أُولى الأبصار - نوري .

٣) سرّذلك هو الإشارة إلى سريان نورالأُلوهية بالسراية الإحاطية الوجودية ﴿ ألا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، و نبي الأنبياء وخاتمهم منزلة نوره الذي هو نور الله الساري في السماوات والأرضين ، واسمه الذي أشرقت به السماوات والأرض منزلة اسم الله المحيطة ، بل ومنزلة نفس الإحاطة - فافهم إن كنت عارفا بلسان الإشارة - نوري .

والاعتقادات الاعتياديّة التي قداستحصلوها [١] من آبائهم وراثة ومن مشايخهم وأُستاذيهم تعلّما وكسبا ، فلا يمكن لهم الترقّي عنها أصلا ، ولذلك ترى الكمّل من الأنبياء لا يظهرون لهم من ذلك شيئا ، مع أنهم مبعوثون للإظهار ، و مأمورون بالإشاعة والإبلاغ ؛ و إلى ذلك أشار بقوله :

[كلّموا الناس على قدر عقولهم]

(فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه ، وبالتنزيه في التشبيه ؛ وبعد أن تقرّر) أمر إظهاره (هذا) على الطالب المسترشد والمتفطّن المهتدي (فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد) الذي [٢] ينقد بنظره العقليّ فرائدَ الحقائق و المعارف ، ويذهب إليها ، كما هوسبيل سائر**المتكلّمين والحكماء** ، وهوصاحب التنزيه ، لا حظّ له في التشبيه أصلا ؛(والمعتقد) الذي يعتقد ظاهر ما أُنزل من الكتاب بلا تأويل [٣] فيه ولا تدبّر وتفتيش عنه ، كما قيل : « الاستواء معلوم ، والكيفيّة مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ؛ وهو المشبّه الصِرف الذي لا حظّ له في التنزيه أصلا .

فلابدّ للمحقق أن يمكّنهما فيماهم عليه بإرخاء الستور والحجب ،(وإن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقّ ، ولكن أمرنا [٤] بالستر) وأن لايظهر للناس إلاما هو على قدرعقولهم وطبق عقائدهم ، وذلك (ليظهر تفاضل استعداد

---

١) د : قد استخلصوها .
٢) د : التي .
٣) د : بلاتأمل . (م أيضا كتب كذلك ثم استدرك بما في المتن) .
٤) د : قد أمرنا .

الصور) ويتمّ به أمر ظهور تفاصيل أحكام الأسماء بجزئيّاتها على ما هو مبتغى ألسنة استعداداتهم .

[التجلي بحكم استعداد محله]

(و) يظهر(أن المتجلّي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب) المتجلّى له ، أو على صيغة المجهول وهو أظهر - وفي بعض النسخ أيضا :« فإنّ المتجلي »، وذلك غير بعيد عن الصواب -.

(إليه) أي إلى المتجلّي (ما تعطيه) تلك الصورة (حقيقتها ولوازمها) أي ينسب المجلى إلى المتجلّي ما يعطيه عين ذلك المجلى من التنزيه والتشبيه و لوازمه - من الظهور والستروالمعرفة والنكر[كذا] وغيرذلك -كل ذلك تحقيقا لقضيّة الظهور والإظهار، وتفصيل أحكام الجزئيّات و إعطاء حكم الكثرة حقّها .

[رؤية الحق في النوم والاختلاف في تعبيره]

(ولابدّ من ذلك ، مثل من يرى الحقّ في النوم ، ولا ينكر هذا) لسعة عالم المثال ، وظهوركل ما يمكن أن يتخيّل فيه عند كلّ أحد (و أنّه لاشك الحقّ عينه) ، فإنّه عين سائر المراتب من الحضَرات والعوالم ، (فيتبعه) الحقّ (لوازم تلك الصورة)، أي أعراضها الخارجة عن ذاتها -كالوضع و المقدار واللون المعيّن مما يلزم تلك الصورة - (وحقائقها) أي ذاتياتها التي يتقوّم بها الصورة (التي تجلّى فيها) الحقّ (في النوم ؛ ثمّ بعد ذلك) عند الانتباه في النشأة الجمعيّة وانقهارحكم الخيال والمثال (يعبرُ) أصله من العَبر، وهو تجاوز من حال إلى حال ، ومنه اشتق عبرة العين والعبارة ، و إليه أشار بقوله :

(أي يجاوز[١] عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه) عقلا ، إن كان المعبِّر من أرباب العقول والأنظار ، (فإن كان الذي يعبرها ذا كشف أو إيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط) فإنّ أحدهما صاحب القلب . والآخر من ألقى إليه السمع وهوشهيد ؛ وهما إنما يحكمان بالتنزيه الذي في التشبيه - لابالذي يقابله ، وهو المعبّر عنه بـ« فقط »-؛(بل يعطيها حقا من التنزيه[٢] ومما ظهرت فيه) من الأوصاف التي هي مبدء التشبيه ؛ إذ قد عرفت أنّ الحقّ عين هذه الصورة المثاليّة في عالمها .

[التعبير والعبارة]

وأما في عالم اليقظة والانتباه الذي هو موطن التحقيق ، فهو العبارة التي يعبّر بها عن تلك الصورة ، و إليه أشار بقوله : (فالله[٣] على التحقيق عبارة) يعبَّر بها سائر الصور التي رأى بها الراؤون في مداركهم . فإنّ الوجود الكلامي هوالذي تفرّدبه الحقّ من العين الموجود ، واختصّ به من بين الصورالخارجيّة تحقيقا ، على ما نطقت به الشرايع وجاءت به الرسل ؛ و إلاّ فسائرالأطوار من الوجود وجميع المراتب الاستيداعيّة منها والاستقراريّة للحقّ فيهاجهة وللعالَم فيها أُخرى[٤] ، كما سيحقّق أمره آنفا .

ثمّ إنّ العبارة التي قد اختصّت بالحقّ لها صورة ظاهرة ، وهي الحروف

---

١) عفيفي : أي يجاز .
٢) عفيفي : بل يعطيها حقها من التنزيه .
٣) د : فان الله .
٤) كل شيء ذو وجهين : وجه يلي ربه ، ووجه يلي نفسه ؛ كما قالت الحكماء : كل ممكن زوج تركيبي + نوري .

التي هي مختزن الحقائق الإلهيّة ، كما نبّهت على بعض ما اشتمل عليه الحروف « الله » ، ولها معنى خفيّ ، وهوالعبور عمّا يدرك ، ويحيط به المدارك كما نبّه عليه في تعبير الرؤيا ، وإليه أشار بقوله : (لمن فَهِمَ الإشارةَ) ، فإنّ الإشارة هي المعنى الخفيّ .

[المؤثر هو الله تعالى ، والمؤثر فيه العالم]

(وروح هذه الحكمة وفصّها ، أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، ولهما عبارتان) كاشفتان عن خصوصيتيهما الامتيازيّة ، أي يعبّر بهما إلى ما هو لبّه ومغزاه (فالمؤثّربكلّ وجه) سواء كان بالتبعيّة أو الاستقلال ، تامّا في التأثير [الف/٣٠٨] أوغيرتامّ ،(وعلى كل حال) من أحوال الوجود- موجوداكان في الخارج أو في الذهن ، حقيقيّا أواعتباريا - (وفي كل حضرة) من الحضرات الإلهية والعوالم الكيانية : (هو الله[١]) ، فإنّك قد عرفت أنّه العبارة الكاشفة عن الخصوصيّة الخاصّة به دون غيرها من الوجوه والأحوال والحضرات .

(والمؤثّر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هوالعالَم) ، أي هوالعبارة الكاشفة عن خصوصيّة العالميّة ، لاغير ذلك من الوجوه والأحوال التي للعوالم .

(فإذاورد) لك من عالم الأعيان والحقائق شيء (فألحِق كلّ شيء بأصله الذي يناسبه ؛ فإنّ الوارد) الذي يحدث ظهوره (أبدا لابدّ وأن يكون فرعا عن أصل) وجزئيّا لكليّ ، مما يحيط به مما هو فيه بالقوّة . فيخرج عنه بالفعل

---

١) عفيفي : وهو الله .

كالفاعل والقابل مثلا ؛ فإنّه لابدّ لكلّ وارد أن يكون تحت أحدهما ، فرعا عنه ؛ سواء كان الوارد من الحقائق الإلهيّة أو الكيانيّة ،(كما كانت المحبّة الإلهيّة) في قرب النوافل إنما ظهرت (عن النوافل من العبد ، فهذا أثر) - يعني المحبّة الإلهيّة - (بين مؤثّر) هوالعبد بقوّة النوافل ،(ومؤثَّر فيه) هو الحقّ ؛ ولذلك (كان[1] الحقُّ سمعَ العبد وبصرَه وقواه عن هذه المحبّة) إلحاقا بأصله ، فإنّ قُوى العبد هو المؤثّر بالتزام النوافل في الحقّ ، حتّى يخرج الأثر - وهي المحبّة - من القوّة إلى الفعل، فإذا أُلحِق كلُّ شيء بأصله يكون قُوى العبد هو الحقّ ، والمحبّة الإلهيّة هنا أثرمن العبد .

[أقسام الناس في فهم المعارف]

ثمّ إنّ هذا الكلام لبُعده عن مدارك العامّة وأذواقهم مهّد مقدّمة لبيانه ، قد فصّل فيها مراتب الناس في فهم ذلك الأصل ، تنزّلا إلى مداركهم ، وقال : (فهذا أثر محقّق لاتقدر على إنكاره ، لثبوته شرعا) لوروده بطرق صحيحة[2] من الحقّ بلسان الخاتم ،(إن كنتَ مؤمنا) حقّا ، لا تقليدا مبدؤه الرعونة وقبول الناس .

(و أمّا العقل السليم)- عمّا يعوقه عن كماله -(فهو إمّا صاحب تجلّ إلهيّ) إذا وفّق لما قدّر لأصل استعداده من إدراك الحقائق كلّها ، على ما هي عليه ، فهو (في مجلى طبيعيّ ، فيعرف ما قلناه ، و إما مؤمن مسلم) يُلقى السمعَ لصاحب التجلّي والبيان ، فهو (يؤمن به ، كما ورد في الصحيح)؛ فما

---

١) عفيفي : وكما كان .
٢) حديث قرب النوافل مضي فيا سبق .

بقي إلاّ صاحب النظروالاستدلال ، فإنّه غير مؤمن بإلقاء السمع إلى صاحب التجلّي ، ولا بالغ عقله إلى كماله الطبيعي ؛ (و) حينئذ (لابدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث) ضرورة نفاذ أمره في هذه النشأة وعدم انقهاره أصلا ، فيكون تحت حكمه (فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنّه مومن بها) .

هذا على تقدير أن يكون الباحث من **حكماء الإسلام والمتكلّمين من الملّيين** ، فأمّا إذا لم يكن منهم - **كالفلاسفة** الذين قصروا طريق الاستفاضة على النظر المجرّد و البحث البحت - فإليه أشار بقوله : (و أمّا غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم) فإنّهم يوصون[١] أولا بتسخيرقوّتي الوهم والخيال وعزلهم[٢] عمّا في تصرّفهما من مدارك الجزئيّات مطلقا - صوريّة ومعنويّة - حتى يصفو لهم حكم صرافة العقل في الكليّات المنزّهة عما يشوب به قدس التنزيه ؛ و يميل إلى هذا المشرب أكثر المنتمين إلى التحقيق والمنتسبين إلى **التصوّف** ، حتى أنّ بعض شارحي هذا الكتاب[٣] يستشمّ المتفطّن من كلامه رائحة ذلك الميل ، ومن ثمّة تراه يستهجن مدركات الوهم كل الاستهجان .

[الغرض من الحكايات القرآنيّة تقرير أحوال الإنسان]

وكأنّك قد اطّلعت في طيّ هذه التعليقات أنّ ما في القرآن الكريم مما يفهم منه العامة أنّه حكاية الأمم السالفة في الأزمنة الماضية ، إنما هو تقرير أحوال الأمم الحاضرة في كلّ زمان ، على ماعبّر عن ذلك ألسنةُ استعداداتهم ؛ ويعبر

---

١) د : يؤمنون . (م أيضا كتب كذلك ، ثم استدرك بما في المتن) .
٢) أي وعزلهم عن منصب الحكم رأسا + نوري .
٣) يظهر أنه إشارة إلى الشارح الكاشاني ، راجع شرحه : ص ٢٨٠ .

من الأزل إلى الأبد ما هو أساطير الأوّلين - على ما زعم الجاحدون للتنزيل و جلالة قدره من أرباب الزيغ والطغيان - ومن ذلك حكاية تخصيص آدم بمنصب الخلافة ، واغتباط الملأ الأعلى له في ذلك وادّعاؤهم أنّهم المستحقون لها بتقديسهم وتسبيحهم ، وأنّ آدم بما فيه من قوّتي[١] الوهم والخيال والشهوة والغضب ، بعيد عن نيل مثل تلك المنقبة الكريمة ، وتعيير الحق عزّشانه لهم في ذلك الدعوى بأنّ آدم بجمعيّته التي اختص بها من احتياز[٢] القوى - التي هي مبدء الشعور والإشعارلطرف التشبيه من الحقّ - يعلم من الأسماء الكاشفة للحقّ ما لا يعلمون ، وهي الأسماء الوجوديّة المبيّنة للحقائق التشبيهيّة التي بها يتمّ أمر التنزيه .

[التشابه الفكري بين الملائكة وأهل النظر]

فإنّ تلك القصّة بعينها هي التي بين الحكماء من أهل النظر والاستدلال وبين **أرباب الأذواق** من أُولي الألباب ، فإنّهم هم الذين يستفتحون مدارك القوى البشريّة والجمعيّة الآدميّة ، ويستحقّون[٣] ما يستحصل من تلك القوى - التي رئيسهم الوهم - بأنّها لايمكن لها تسبيح الحقّ ، فإنّها مبدء الإفساد و إهراق الدماء ؛ فيعزلون تلك القوى عن درجة الاعتداد بمداركها والاعتبار بأحكامها و يحصرون أمر ذلك الاعتداد والاعتبار في العقل المجرّد الذي يسبّح الحقّ و يقدّسه ، ذاهلين عن قصور عقلهم المجرّد عن أداء التنزيه حقّه ، وأنّهم هم المفسدون في عزل تلك القُوى ، ولكن لايشعرون منزلتهم .

---

١) د : قوة .
٢) د : اختيار .
٣) د : يستحفون .

[تسلّط الوهم على أصحاب النظر]

ومن آيات قصورهم في رتبة الشعور والعلم أنّهم يحكمون على الوهم وسدَنته بالوهم ، ويعزلونه بأمره ، ذاهلين عنه وعن أنّه هو الحاكم ، يعزل نفسه بما لايُشعر به صاحبُ النظر الفكريّ ، ضرورة أنّ الوهم من المعاني الجزئيّة التي إنما يدركها الوهم ؛ فصاحب النظر انما يدركه ويعزله به ، (فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا) مما لايناسب تنزيه العقل المجرّد له من الصور الجسدانيّة والمثل الجسمانيّة التي استحال عنده بنظره[1] الفكري أن يكون لله .

(والوهم في ذلك) التخيّل (لايفارقه من حيث لا يشعر به) ، فإنّه هو السلطان الحاكم في هذه النشأة - كما عرفت آنفا - ولكن لاتّحادّه بالكلّ - لما تقرّر من أنّ السلطان هو الهيأة الجمعيّة الكلّيّة - لا يشعر به (لغفلته عن نفسه) ، فإنّه يحسب أنّ الوهم أمر غيره ، وعرَض يفارقه ، فهو بعْدُ في سِنة الغفلة ورقاد الذهول ، إذا مات عن نظره الفكريّ انتبه من نومه ، وتيقّظ ليومه ؛ فلا تغفل عن دقائق هذه الإشارات فإنّه من جلائل الحقائق .

[المؤثّر والمتأثّر في الداعي والمجيب]

(ومن ذلك) - أي مما ورد لك مما لابدّ فيه من إلحاق كلّ شيء من أحكامه المتكثّرة المتفرّعة بأصله ، الذي يتفرّع عنه ولكن الحكم مع أحديّة العين حتى يتحقّق معناه -(قوله تعالى : ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾) [٤٠/٦٠]

---

١) د : بنظر .

فإنّ الدعاء يخالف الإجابة حكما ، فلذلك نسب الدعاء إلى العبد المتأثّر بحسب أصله ، والإجابة إلى الحقّ المؤثّر .

هذا ما يدل على ذلك إجمالا ، والذي يدلّ على ذلك تفصيلا ما (قال تعالى :﴿ وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾) [١٨٦/٢]، فإنّ أحكام المتأثّر العبد والمؤثّر الحقّ قد فُصِّل في هذه الآية تفصيلا، حيث عيّن مقام بُعد العبد السائل بإثبات الواسطة ، و قُرب المجيب الحقّ بقوله : ﴿ قَرِيبٌ ﴾ ، وأشار إلى أحديّة فعل الحقّ المؤثّر بقوله :﴿ أُجِيبُ ﴾ ، و إلى أنّ اختلافه بحسب الصور والأحكام المتكثّرة إنّما هو من جهة العبد المتأثّر بقوله :﴿ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ ، حيث عبّر ما يتعلّق بالعبد من السؤال والدعاء بصيغ ثلاثة متكثّرة - من المصدروالصفة والفعل - وفيه إشارة أيضا إلى ما للعبد من الألسنة التي له عند الدعاء : أحدها لسان الاستعداد المشارإليه بصيغة المصدر. والثاني لسان الحال ، المعبّر عنه بصيغة الوصف . والثالث لسان الفعل والقول المدلول فيه بصيغة الفعل .

و إذ قد تختلف قبلة الدعاء في موطن الفعل لتشابه الصور والأشكال هنالك دون غيره، فتنحرف حينئذ عن سمت[١] إطلاقه ، خصّصه بقوله :﴿ إِذَا دَعَانِ ﴾ .

ثمّ إنّه لابدّ من اختلاف الصور هناك ، (إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان مَن يدعوه) ووجد الداعي مستقلا بحسب الصورة (و إن كان عين الداعي عين المجيب ، فلا خلاف في اختلاف الصور) فإنّ العين متّحدة ، فلو لم تكن

١) د : سمة .

الصورة منها تتكثّر وتختلف ، لا يمكن ورود المتقابلين لها ، (فهاتان صورتان بلا شكّ) .

ثمّ إنّك قد عرفت مما سبق لك آنفا أنّ للهويّة المطلقة كليّتين إحاطيّتين بحسب مَشعري الوهم والعقل ، الذي هما مناط أمر التنزيه والتشبيه ، وأنّ الذين هو مدرَك الوهم منهما هو المسمّى **بالكلّ** [1-] في **عرف النظر**، والذي هو مدرَك العقل يسمّى **بالكلّي**[-1] في عرفهم ؛ وقد أشار إليهما بقوله[2] : « فارتبط الكلّ بالكلّ » ، فهاتان هما الصورتان اللتان قد أشار إليهما بصورة التمثيل .

فالأوّل من الكلّين - أعني مدرِك الوهم ومناط حكم التشبيه - هوالذي دلّ عليه قوله : (وتلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد ، فمعلوم أنّ زيدا حقيقة واحدة شخصيّة ، وأنّ يده ليست صورة رِجله ولا رأسه ولاعينه ولاحاجبه ، فهو الكثير الواحد - الكثير بالصور ، الواحد بالعين -) .

والثاني من الكلّين الذي هو مدرَك العقل ومناط حكم التنزية ، وهوالذي أشار إليه بقوله : (وكالإنسان : واحد بالعين بلا شكّ) وحدة نوعيّة ،(و لا شكّ أن عمرا ما هو زيد ولاخالد ولاجعفر ، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا ، وإن كان واحدا بالعين ، فهو كثير بالصور و الأشخاص) .

فقد عُلم بهذا التصوير و التمثيل أنّ العين الواحدة قد تظهر في الصور الكثيرة ، سواء كان في تنزيه العقل أو تشبيه الوهم .

١-١) تكرر في د .
٢) ص (٧٦٦) .

[مثال آخر لرؤية الواحد كثيرا]

ثم إنّ هذا التقرير إنما يفيد للمستبصرين بطريق النظر والاستدلال ، وأما أهل الإيمان العقدي فلا نفع لهم فيه أصلا ، ولذلك قال منبها لهم : (وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا حقا) ، بما روي[1] في الصحاح من ثقاة الرواة عن الحضرة الختميّة ، الكاشفة عن الأمر بما هوعليه (أنّ الحقّ عينه يتجلّي يوم القيامة في صورة ، فيُعرف ، ثمّ يتحوّل في صورة فيُنكر ، ثمّ يتحوّل عنها في صورة فيُعرف) .

(وهو هوالمتجلّي - ليس غيره - في كلّ صورة ؛ ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأُخرى ، فكان العين الواحدة قامت مقام المرآة) في إراءة الصور المتخالفة في القبول والرد عند توجّه المعتقِد إليها .

(فإذا نظَر الناظرُ فيها إلى صورة معتقَده في الله) المأنوسة إليها ، المشغولة بها ، لقوّة الرقائق الارتباطية التي بين تلك الصورة ومعتقَدها ، حيث حكمت بتصويره[2] إيّاها ، وجعلها قبلة قبوله بين الصور: (عَرَفه وأقرّ به ؛ و إذا اتّفق أن يرى فيها معتقَد غيره) من الصور المتمثّلة بها :(أنكره ؛ كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره ، فالمرآة عين واحدة والصوركثيرة في عين الرائي) لا في العين الواحدة ، فإنّها منزّهة عن الصوركلّها (وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة) فإنّها بمنزلة العين الواحدة التي هي القابليّة الأُولى ، وهي من الفيض الأقدس عن الثنويّة مطلقا .

---

١) راجع ما مضى في ص ٣٥٩ .
٢) د : بتصوير .

[أثر المرآة في الإراءة]

ثمّ إنّك قد عرفت أن مبدء التعيّنات إنما هوالقابل ، ومـن ثمة قال :(مع كون المرآة لها أثرفي الصور بوجه)وهوحيثيّة كونها بمنزلة القابل الطالب بلسان الاستعداد أحكام التعيّنات ووجوه التخصيصات ،(وما لها أثر بوجه) وهو من حيث أنّها بمنزلة العين الواحدة التي قـد اندمجت[1] فيها تلك الأحكام ، و تلاشت وجوه ظهورها [2].

[مبدء الاختلاف في الخصوصيّات]

(فالأثر الذي لها كونها تُرَدّ الصور متغيّرة الشكـل - من الصِغر[3] والكِبر، والطول والعرض)، فإنّها بمنزلة مبادئ الاختلاف الأسمائيّة والشؤون الذاتيّة و إنما تختلف الأسماء بالحيطة والشمول ، والاندراج والكليّة ، وهي التي بمنزلتها الصِغر والكِبر والطول والعرض ، فإنّها مقادير إنما تتخالف بها الأشياء ، تخالفا عرَضيّا نسبيّا لا ذاتيا حقيقيّا .

(فلها أثر في المقادير) التي هي مبدء الخصوصيّات ؛ وهذا ينـاسب ما تسمعه من الصدرالأول من الحكماء **الفيثاغوريين** - أرباب التعاليم - حيث

١) كما هو شأن مبدء الخاطر المسمى بقوة الخيال . سيما مبدء خواطر أصحاب اليمين ، وهم أصحاب النعيم الجسماني في جنة الخلد ، فان ذلك المبدء الذي هو مصدر الخواطر والصور الجنانية الحاضرة بين يدي المبدع إنما هو مجمع وجودات تلك الخواطر بوجه الاندماج ، أي بوجه الكثرة في الوحدة بنحو أشرف وأعلى ـ نوري .

٢) فتلك العين الواحدة تشبه أن تكون مظهر مصدوقة ، قوله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [٢٩/٥٥] أي شأن يبديه ، لا شأن يبتديه ـ فافهم ـ نوري .

٣) د : الصغيرة .

ذهبوا إلى أن العدد أصل الماهيات ، وما تراه قد عوّل عليه أهل التحقيق من **تلامذة الأئمّة المهتدين** ، نقلا عنهم ، حيث ذهبوا إلى أنّ استخراج الخواصّ من الأشياء إنمايعلم من العدد المستخرج من أسمائها؛ وهذامن أُصول ما ذهب إليه **السيد** سلام الله على آبائه الكرام و عليه ، على ما أُومى إليه في المقدمة .

فعلم أنّ مبدء خصوصيّات الأشياء وتمايزها إنما هو**القابليّة** الأُولى المتمثّلة هاهنا بالمرآة ،(وذلك) الأحكام الخصيصة بكل منها تفصيلا (راجعٌ إليها) .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ تلك القابليّة إنما هو من الفيض الأقدس ، الذي لامجال للثنويّة فيه أصلا ؛ فوجّه ذلك المعنى في المثال المذكور بقوله (و إنما كانت هذه التغيّرات منها لاختلاف مقادير المرائى[1])، أي تلك الآثار والخواصّ ليست من الأفعال [الف/٣٠٩] المبائنة للمرائى والقابليّات الخارجة عنها ، بل القوابل إنما هي قوالب تلك الخصوصيّات ، و هي صورة ظهورها و مثال ظلّها وعكسها .

ثمّ إنّ التجليّات كما أنّ منها ما هو أسمائيّ وهي متخالفة الأحكام ، فمنها ما هو ذاتيّ أحدىّ العين والحكم ، والمثال يجب أن يطابق سائر أفراد الممثّل و جميع جزئيّاته ، فأشار إلى تصويرالأسمائيّ منها والذاتيّ مفصلا ؛ فالذاتيّ الذي هو أحديّ العين و الحكم هو المعبّر عنه بقوله :

[التجلّي الذاتي والأسمائي]

(فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرائى[2]) عند تمثّل الصورة بنظرك

---

١) كذا . ولعل الصحيح هنا وفيما يلي : المرايا .   ٢) عفيفي : المرايا .

الواحد بالعين والشخص ،(لا بنظر[١] الجماعة)، فإنّه لامجال للتعدّد في هذا التجلّي أصلا ، [٢]-فلذلك قال : (وهو بنظرك[٣] من حيث كونه ذاتا) ، أي المرآة هاهنا ليس إلاّ نظرك نفسك ، من حيث الوحدة العينيّة-* التي لامجال للمغائرة ولا للكثرة فيها أصلا، فهو الظاهر، وهوالمظهر (فهو غنيّ عن العالمين) هذا أمره من حيث الذات .

(و) أما (من حيث الأسماء الإلهيّة فذلك الوقت) والزمان الجامع لشتات المقولات التي كانت كل واحدة منهامظهر اسم من الأسماء الإلهيّة، فذلك الزمان الجامع (يكون كالمرائي[٤] ؛ فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أومَن نظر، فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الإسم) ، فالناظر هاهنا هو الذي في المثال المذكور بمنزلة المرآة ، التي يظهر فيها مثال الشخص عند التعاكس ، و هي معدومة بنفسها ، لا حظّ لها من الوجود ، والموجود بالحقيقة هو ذلك الاسم ؛ ولذلك قال : « حقيقة ذلك الاسم » .

(فهكذا هو الأمر) من أنّ الناظر نفسها معدومة العين والأثر كما ظهر في المثال (إن فهمت ، فلا تجزع) من هذا العدم (ولا تخف) من نسبة البوار والهلاك إلى نفسك ، (فإنّ الله يحبّ الشجاعة ولوعلى قتل حيّة ، و ليست الحيّة سوى نفسك) .

ثمّ إنّ في العبارة الختمية - هذه - لطائف قد نبّه إليها إيماء :

---

١) عفيفي : لاتنظر .
٢ - -*) ساقط من د .
٣) عفيفي : وهونظرك .
٤) عفيفي : كالمرايا .

منها أن النفس بقتلها لاتموت في حدّها الذاتي ؛ و في عبارة « الحيّة » دلالة على ذلك ؛ و إليه أشاربقوله :(والحيّةُ حيّةٌ لنفسها بالصورة والحقيقة) .

[النفس معدومة غير قابلة للعدم]

ومنها أنّها إذا كانت النفس حيّة بذاتها فلا تقبل بالقتل سوى فساد الصورة الحسيّة وإسقاط النسبة الوهميّة ، وبيّن أنّهما ليسا من حقيقتها القائمة الدائمة في شيء ، وذلك هومبدء محبّة الله تعالى له ؛ و إلى ذلك أشار بقوله : (والشيء لا يُقتل عن نفسه ، و إن فسدت[١] الصورة في الحسّ ، فإنّ الحدّ) العقليّ (يضبطها) بذاتياتها ، ضبطا جامعا لأفرادها ، مانعا عن غيرها ،(و الخيال لا يزيلها) عن الصورة الجسدانيّة التي عليها ، (وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات) من الجزع عن فنائها حيث مهّد « فلا تجزع » ، (والعزّة والمنعة) من تطرّق النقص إليها ، فلاخوف عليهم حيث مهّد « ولاتخف » (فإنّك لاتقدرعلى فساد الحدود) الذاتيّة التي للحقائق .

(وأي عزّة أعظم من هذه العزّة ؟) التي لا يمكن أن يحوم حول حمى حدوده الذاتيّة تطرّق نقص ولا فساد ، ولكن لما فسدت الصورة الحسيّة التي هي مبادئ حكم الخيال ، بالقتل الذي هو مبدء ثوَران أمر الوهم وسلطانه ، حكم الوهم تابعا للمتخيّلة بذلك القتل ، (فتخيّل[٢] بالوهم أنّك قتلتَ) .

---

١) عفيفي : افسدت .
٢) عفيفي : فتتخيل .

[أيّ وهم حكمه باطل]

وهـذا الـوهم الـذي يتبع المتخيّلـة في أحكامهـا هوالـذي يذمّـه **الحكماء** المحققون وينسبون أحكامه إلى الفساد ، حيث يشيرون إلى الأحكام الفاسدة بأنّها أوهام ، وصارذلك مزلّة أقدام المتأخّرين منهم ، وحسبوا أن الوهم مطلقا حكمه باطل ؛ وليس كذلك ، فإنّ الوهم المستقلّ بالحكم أو الذي يتبع العقل في حكمه ، فهومن أساطين حكّام هذه النشأة عند اقتناص الحقائق الذوقيّة ، ولذلك قال :

(و بالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحدّ) ، أي الحدّ الكلّي الكاشف عن الحقيقة ، لايزال الوهم يتصوّر فيه أشخاصها وجزئيّاتها ؛ فصورة الشخص التي غابت بالقتل عن الحس وحكمت المتخيّلةُ - عند استتباعها الواهمة - بفسادها تبعا للحس ، لا زالت موجودة ؛ فإنّ مقوّمات حقيقته وذاتيات حدّه غير قابلة للفساد أصلا ، والعوارض المشخّصة لها إنما هي لوازم غير ممكنة الانفكاك عنها .

[وما رميت إذ رميت]

فعلم من تشبيب هذه المقدّمات أنّ نفس العبد حيّة في ذاتها ، على ما أُشير إليه في العبارة الختميّة ، ولها تأثير في ذاتها ، ولكن لا من حيث أنّها عبد وإن قتلت وأُسقطت عنها الإضافات من الأفعال و الصفات ، (والدليل على ذلك) عقلا وذوقا ما أُشير إليه آنفا ونقلا قوله تعالى :(﴿ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾[١٧/٨] والعين ما أدركت) عند مشاهدة ذلك الفعل و صدوره من الفاعل (إلاّ الصورة المحمديّة ، التي ثبت لها الرمي في

الحسّ) ، ولا شكّ أنّ الصورة الحسيّة من كل شيء هي الفاسدة بذاتها ، لأنّها صورة كونيّه ظليّة ، وإن كانت في الحقيقة هي المشتملة على الصورة الحيّة بذاتها ، وهي التي باعتبار التأثير منها ونسبة الفعل إليها حقّ -كما سبق بيانه - ولذلك قال : (وهي التي نفى الله الرمىَ عنها أولا) ، يعني باعتبار الصورة الأُولى ، (ثم أثبته لها وسطا) ، يعني باعتبار الصورة الحقيقيّة التي هي البرزخ الجامع بين العبديّة والحقيّة ، الواقعة في وسط الاعتدال ؛ ولذلك وقعت في العبارة القرآنيّة وسطا بين نفي التأثير عن الصورة المحمديّة و بين استدراك إثباته لله تعالى فيها ، كما قال :

[الرامي هو الله في الصورة المحمدية]

(ثمّ عاد بالاستدراك أنّ الله هوالرامي في صورة محمديّة)- وفي خصوصيّة عبارته هاهنا بقوله : « ثم عاد » إشعار بدقيقة من جلائل الحكم ، وهي أنّ المُعاد الحقيقيّ والمراد الغائيّ إنما هو الظهور بصورة الأثر ، والبروز بكسوة الغلبة بالفعل والقهر ، والكلام والخبر ؛ فهي إشارة إلى ختم الولاية ، كما أنّ الأولين - يعني النفي والإثبات - إشارة إلى ختم النبوّة -.

(ولابدّ من الإيمان بهذا) ، يعني أنّ التأثير مطلقا بدءا وإعادة للحق ، ولكن في صورة محمديّة ؛ (فانظر إلى هذا المؤثّر) كيف تنزل متدرّجا[1] في إظهار كماله صورةً ومعنىً ، من آدم في مدارج الأنبياء (حتى أنزل الحقّ في صورة محمديّة) خاتميّة مُظهرة لأمر الكمال بالتعبير عن تمام الكلام ، وكاشفه له عن تمام المرام ، حيث أبان (وأخبر الحقُّ نفسُه عبادَه بذلك ، فما قال أحد

١) د : مندرجا .

منّا ذلك[1] ، بل هو قال عن نفسه - وخبرُه صدقٌ والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه) ، فإنّ الفائزين بنيل الكمال الإنساني - كما مرّ غير مرّة - قد انحصر أمرهم في طائفتين : وهما **العالمون** أصحاب القلوب ، أو **المؤمنون** أرباب إلقاء السمع : (فإمّا عالم ، و إمّا مسلم مؤمن) .

[الفرق بين حكم النظر والذوق في مسألة العلة والمعلول]

ثمّ إنّه استشعر أن **يقال** هاهنا : إنّ أصحاب العقول- الذين يستحصلون المعارف والحقائق بالنظر والفكر - لايتمّ هذا الكلام عندهم ولا يستقيم هذا الحصر في الطائفتين لديهم ، **فأشار** إلى دفع مقالهم بقوله :

(ومما يدلّك على ضعف **النظر العقلي** من حيث فكره)- لا مطلقا ، فإنّه الذي يدركه العقل عند بلوغه رتبة ذوق الرجال ، وما قصر عنه أفهام الواقفين في مواقف بدايات المدارك البشريّة - من أطفال أهل الطلب و طفيليّ طريق نوال كمالهم - حكم العقل من حيث فكره فيمانحن بصدده ، وهو (كون العقل يحكم على العلّة أنّها لاتكون معلولة لمن هي علّة له ؛ هذا حكم العقل) من حيث نظره الفكريّ على ما هو الظاهر عند المسترشدين بطريق النظر ، (لاخفاء به) عندهم بناء علىالأصل المبرهَن : « إنّ القابل لايكون فاعلا » .

(وما في علم التجلّي إلاّ هذا) الذي حقّق أمره لك ،(وهو أنّ العلّة) التي هي مبدء التأثير(تكون معلولة) متأثّرة (لمن هي علة له)، كفعل الحقّ

---

١) عفيفي : أحد منا عنه ذلك .

في الصورة المحمّديّة ، فإنّه علّة لها ؛ مع أنّ الصورة المحمّديّة في التجلّي علّة للفعل الحقّ[1] ، وهو الرمي .

[تقريب حكم العقل والذوق في مسألة العلة والمعلول]

(والذي حكَم به العقل) في هذه المسألة - من أنّ الفاعل من حيث أنّه فاعل لايمكن أن يكون قابلا بتلك الحيثية -(صحيحٌ) ولكن (مع التحرير) ؛ يعني إذا حرّرما هومحلّ النزاع حقّ التحرير؛ فإنّه مالم يحرّر ويبيّن المبحث (في النظر) والبحث لا يتمّ تقريب الطرفين فيه ، ولا يتميّز الصحيح عن الفاسد منه على ما بيّن في صناعته .

(و) العقل الفكريّ (غايته في ذلك) البحث (أن يقول) في توجيه ما رآه مخالفا لمقتضى النظر والفكر ، وتطبيقه على قانون البحث وميزانه (إذا

---

١) لايخفى أن الحق الذي يوصف به فعل الحق الحقيقي تعالى ، هوالحق الإضافي ، وفاعل الفعل المضاف إلى الحق هوالحق الحقيقي ، وبون مابين الحق الحقيقي وبين الحق الإضافي المسمى بالحق المخلوق به الأشياء . فعلى هذا لاتنافي ولا منافاة بين علم التجلي وبين العلم الفكري ، إذ المراد من الفكري في قول أصحاب العقول الفكرية في هذا المقام هو عدم صلوح المعلول بالذات لعلية ذات الفاعل بالذات الذي هو الحق الحقيقي ، لا لعلية وصف ما من أوصافه الفعلية الغيرالكمالية بضرب من الاعتبار ،كما يراه أرباب علم التجلي والعلم الذوقي .كيف لا ، و لا يمكن تصور المنافاة بين العقل الصريح وصريح العقل المسمى بالضروري و بين مدرك من المدارك الغير الوهمية الكاذبة ، ذوقيا كان المدرك أم فكريا ، كشفياًكان الإدراك أو غير كشفي ، إذ كلية المدارك الصحيحة السليمة القويمة ميزان موازينها بالقسط هو المطابقة عند التحليل للضروري العقلي الصريحي ، والصريحي الضروري العقلي انما هو ميزان موازين القسط ؛ نعم إن العقل الفكري الغير الملازم لتصفية العقل العملي مرآت فطرية ، فالغالب عليه في الأحكام النظرية المزلة والخطاء ، لمخالطته حينئذ بالوهم الظلماني - فافهم - نوري .

نعم في زوايا المقام بعد خبايا قل من يتمكن من الاهتداء اليها ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل كما قال تعالى :﴿ وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [٢٩/٦٩] - نوري .

رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري) عند بلوغه رتبة الكمال البشري والذوق القلبي :(إنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدة في هذا الكثير) من التعيّنات الصورية (فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور) التي هي مجلى العين في منصّاة معرس الإظهار -كما تقرّر أمره آنفا - (لمعلول ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها) بتلك الصورة بعينها (في حال كونها علّة ؛ بل ينتقل الحكم) بالعلّية والمعلوليّة وسائر المتقابلات والمتخالفات على تلك العين الواحدة (بانتقالها في) تلك (الصور) التعيينيّة ، حتّى يجتمع الحكمان على الصورة الواحدة بحيثيّة واحدة ، (فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علّة لها) .

(هذا غايته) أي غاية العقل عندبلوغه مرتبة الإحاطة القلبيّة ، والسعة الإنسانيّة التي يلزمه أمركمال الإدراك والإظهار ، وتمام مرتبة الشعور والإشعار و إليه أشار بقوله : (إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف مع نظره الفكري) الذي للعقل في مواقف نقصه عند عدم بلوغه رتبة الكمال المقدّرله، فإنّ النظر الفكري يحيل أن يكون لواحد أحكام متنافية ، فإنّ تنافي اللوازم من أبين ما يستدلّ به على تباين الملزومات وتكثّر أعيان ماهيّاتها .

هذا مالم يبلغ أشدّه ولم تحصل له رتبة الإحاطة القلبيّة و سَعتها الإطلاقيّة التي تمحو آثار التفرقة ، وتزيل ضيق التباين والتكثّر .

ثمّ إنّ التفرقة لهامراتب متفاوتة الأحكام في الجلاء والخفاء ، أبينها [1] ظهورا لحكم التفرقة و ضيق أمرها هو **التقابل** ، فأقسام المتقابلات هي أشدّ المضائق

---

١) د : أثبتها .

المتمانعة الأحكام ، وأجلاها في ذلك هو الفاعل والمنفعل ، ضرورة ظهور أمر تمانع أحكامهما وتنافي لوازمهما على صحائف الأكوان الخارجيّة ومجالي الألوان الحسّية ، وهذا هو المعبَّر عنه بالعليّة والمعلوليّة ، ولذلك قال :

(وإذا كان الأمر في العليّة) التي هي أجلى المضائق المتباينة وأقواها حكما للتمانع (بهذه المثابة) - حيث حكَم العقل بما وصل إليه من الوحدة الذاتيّة وحياطة القلبيّة وسَعتها : أنّ العين الواحدة يصلح لأن تكون موردة لحكمى العلّية والمعلوليّة ، والفاعليّة والقابليّة - (فما ظنّك باتّساع النظر العقلي في غير هذا المضيق) ، الذي ليس بهذه الشدّة من الضيق .

وذلك عند طلوع تلك الوحدة على العقل بأنوارها الإطلاقيّة وتجليّاتها الإحاطيّة الماحية لظلام أحكام التعيّنات الفارقة ، وهي مرتبة كمال العقل وبلوغه ، فما دونها من العقول في مواقف النقص ومقام القصور .

(فلا أعقل من الرسل صلوات الله وسلامه عليهم) لبلوغ عقولهم مرتبة كمالها (وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر) المنزل (عن الجناب الإلهيّ) ، الكاشف عن الحكم الحقّة ، (فأثبتوا ما أثبته العقل) من الحكم الطبيعيّة والعمليّة أكثرها ، ومن الإلهيّة ، الأحكام التنزيهيّة منها فقط ؛ (وزادوا ما لايستقلّ العقلُ بإدراكه) مجرّدا عن الوهم من الأحكام التشبيهيّة وحِكمها اللازمة لها (وما يحيله العقلُ رأسا) ، سواء كان مستقلا بنفسه أو مع غيره ، كاتّصاف العين الواحدة بالأحكام المتنافية من حضرة تعانق الأطراف ومجمع الأضداد ، (ويقرّ به في التجلّي) لظهوره بما لايمكن أن يتطرّق إليه شبهة من بين يديه ولا من خلفه .

[حكم عبد الربّ وعبد النظر]

(فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه ، حار فيما رآه) مما يخالف نظره الفكري وعقله النظري ، (فإن كان عبد ربّ) بتصحيح نسبة العبوديّة إليه عند استفاضة ما يغتذي به[1] ظاهرا وباطنا ، عبادة وعبودة ، (رد العقل إليه) بما زاد في دائرة إدراكه من السعة القلبية التي عرفت أمرها آنفا ؛(وإن كان عبد نظر) بتصحيح نسبته إليه عند استفاضة ما يقويه و يغتذي به[1] (ردّ) عقله (الحقّ إلى حكمه) ، أي حكم النظرالفكري ، الغالب على مشاعره ومداركه أمرالتفرقة التعيّنية [2]، ذاهلا عن الوحدة العينيّة ، بعيدا عنها .

[العارف مجهول في الدنيا]

(وهذا) الردّ والتحيّر (لايكون إلا مادام في هذه النشأة الدنياويّة) محاطا لأحكامها ، (محجوبا عن نشأته الأخرويّة في الدنيا) لغلبة[3] الأحكام الدنيوية على مداركهم من الصورالحسية والمثاليّة ، وانقهارأحكام الأُخرويّات فيهم من المعارف[4] المعنويّة والحقائق الإطلاقيّة ، وهذا إنما هو للمحجوبين في الدنيا ، المحاطين لحكمها ، دون العارفين [الف/٣١٠]الذين لاينحجبون عن أحد المتقابلين بالآخر ، ولا يحاطون لحكم أصلا ؛(فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصور الدنياويّة ، لما يجري عليهم من أحكامها) التعينيّة الفارقة ، (والله

---

١) د : يفتدي به .
٢) د : والتعينية .
٣) د : لعلة .
٤) د : العارف .

تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأُخرويّة) ، تحويل تقلّبات قلبيّة إطلاقيّة ، (لابدّ) للعارف (من ذلك) ، حتى يكون عارفا (فهم بالصورة مجهولون) لاشتراكهم مع العامّة فيها قولا وفعلا ، ولايظهرون من آثار العرفان شيئا ، كما قال ابن الفارض[1] :

فأوهمتُ صَحبي أنّ شُربَ شرابهم * به سرّ سري في انتشائي بنظرة
وفي حان سكري حانَ شُكري لفتية * بهم تمّ لي كتمي الهوى مع شُهرتي

فهم في قباب العزة والخفاء في الدنيا على أهلها (إلا لمن كشف الله عن بصيرته) المدركة للحقائق ، النافذة في البواطن ، غيرالواقفة في مواقف الحسّ والخيال على ما هو موطن إدراك العامّة من أهل الرسوم وأرباب العادات ؛ (فأدرك) الصور ببواطنها ، وميّزها حقّ التمييز .

[العارف شاهد بعين الآخرة في دنياه]

(فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهيّ)- لا من حيث النظر العقلي والعقائد التقليديّة - (إلا وهو على النشأة الآخرة قدحشر في دنياه) أي أظهر عليه مواطنها الحسابيّة ومواقفها الميزانيّة الخطابيّة ، وأخرج له صورة الجمعيّة الكليّة الكتابيّة ، بما انطوت عليه من خيره وشره ، و تميّز[2] بينهما في ميزان العدل ، فإنّ الحشر إخراج الجماعة عن مقرّهم ؛ (ونشر من قبره[3]) ، أي بسط صورة تلك الجمعيّة من مقرّ خفائه ومكامن صنوف حجبه الجسمانيّة

---

۱) من أبيات التائية الكبرى ، جلاء الغامض : ٦٤ .
۲) د : - وتميز .
۳) عفيفي : في قبره .

والطبيعيّة والعاديّة ، على صحائف الإظهار ومجالي الشعور والإشعار ، برقوم الانبساط والانتشار .

(فهو يرى ما لا يرون) حسّا (و يشهد ما لا يشهدون) ذوقا وعقلا ، (عناية من الله ببعض عباده في ذلك) الكمال الخاصّ ، موطن تعانق الأطراف ، الظاهربه النهايات والغايات ؛ ومن ثمّة يرى ظهوركل من المتقابلين في مقابله كالآخرة في الدنيا ، والخفاء في الصورة الظاهرة ، والعروج في صورة النزول[1] ؛ كما يشير إليه بقوله :

[سلوك من أراد الحكمة الإلياسيّة]

(فمن أراد[2] العثور على هذه **الحكمة الإلياسية** الإدريسية) التي إنما يتحقّق بهما كلّ من استحكمت فيه رقائق الجمعيّة المزاجيّة فيه ، واستعدّ بذلك للعروج في مدارج تنزّلات المزاج - من الاستيداعيّة منه والاستقراريّة -

---

١) قال قبلة العارفين علي عليه السلام في شرح حال الكلية الإلهية المسماة بالعلوية العلياء : « بقاء في فناء ، نعيم في شقاء ، غني في فقر ، عزّ في ذلّ ، وصبر في بلاء » يعني أن روح البقاء ـ ولب معناه تجلى بصورة الفناء ، وروح النعيم ولب معناه ظهر بصورة الشقوة والشقاء ، وهكذا في سائر المتقابلات التي أحكامها متنافية عقلا ومتعانقة سرا . وسرّ ذلك هو كون الدنيا بدناءتها وخستها منزلتها من الآخرة شرفها وعزتها منزلة الصورة من المعنى ، مع البينونة بينهما في الحكم والصفة ، و هي أتم أنحاء البينونة ، ومن جهة كون البينونة بينهما هذه البينونة التامة صار منزلة دنيا كل شخص من آخرته منزلة الصورة من المعنى . وهذا هو سرّ تعانق الأطراف ، وهو شهود التنزيه في عين التشبيه ، كما هو مقتضى منظر الأنبياء ومشهد الأولياء عليهم السلام قال تعالى : « أنا عند المنكسرة قلوبهم ـ أو قبورهم » وبالجملة إن مقام الجمع بين الأطراف المتباعدة والمتضادة هو كمال الإنسان . ومن هاهنا - حقيقة - يسمى الإنسان الكامل بجامع الجوامع ، وهذا هوالمقام المختص بالحقيقة الختمية المحمدية وورثتها ، الذين هم أهل بيتها خاصة ، من العلوية والفاطمية إلى المهدوية الخاتمية ـ نوري .

٢) جواب الشرط سيجيء في ص ٧٩٦ : فلينزل عن حكم . . .

والترقّي إلى المعراج الذاتي والوحدة الحقيقيّة ، ولذلك يتمكّن من الجمع بين المنزلتين والفوز بخصائص الزمانين في سلسلتين .

و صاحب هذه الحكمة هو (التي[١] أنشأه الله نشأتين) بقوّة الرقيقة الاتحاديّة التي له بين الباطن منه والظاهر .

وفي ظاهر عبارته مايدلّ على هذا ، حيث أنّث[٢] الموصول للحكمة ، و ذكّر الضمير لصاحبها لكمال الاتّحاد بينهما ، فإنّ صاحب هذه الحكمة أنشئ أوّلا في السلسلة الآدميّة التي بها يؤسّس مادّة الأوضاع التشريعيّة الدينيّة ، التي إنّما تمّت قواعد بنيانها **بنوح** ، كما يكشف عن ذلك **تلويحه** مع بيّناته[٣] ؛ و إليه أشار بقوله :(وكان نبيّا قبل نوح) لتحقّقه بالدراية الحكميّة العلميّة ، كما يكشف عنه اسمه التي سمّي به فيها - يعني إدريس[٤]-

وقيل : هو المسمى **بهرمس الهرامسة** ، واضع قوانين الحكمة وممهّد ترتيبها وتدوينها ، (ثمّ رفع) بميامن تلك العلوم وكمال رقيقته الاتحاديّة التي بها ،(و نزل) بقوّة تلك الرقيقة الاتحاديّة الامتزاجيّة (رسولابعد ذلك) في السلسلة التي ختم فيها أمر الرسالة ، ولذلك سمّي فيها بـ « إلياس » أي معرّف قلب القرآن ومظهره[٥]؛(فجمع الله له) في رفعه ونزوله أولا وآخرا (بين المنزلتين) **نبوّة ورسالة .**

---

١) عفيفي : الذي .
٢) د : أنشأ .
٣) [بينات نوح :] ون اوا = ٦٤ = دين (هامش المخطوطة) .
٤) لعله إشارة إلى ما في حروف كلمات إدريس = درس .
٥) يس قلب القرآن كما مرّ ، والألف واللام أي « إل » للتعريف كما هو عرف علم الأدب ، ☜

[النزول إلى الحيوانيّة]

(فلينزل[١]) ذلك المريد الذي أراد العروج على هذا المعراج الذاتي و الوحدة الإطلاقيّة ، منحدرا يرتقي (عن حكم عقله إلى شهوته ويكون حيوانا مطلقا) ، فإنّ العقل و إن كان موطن العلم والحكم بما هو مقتضى التنزّه و التقدّس ، ولكن لوقوعه في مقابلة الإطلاق الحقيقيّ والعين الواحدة بالوحدة الذاتيّة قد قوي فيه قهرمان التقيّد والتعيّن ، وظهر سلطان التفرقة العالميّة والامتيازالخلقيّ العبديّ ؛ ولذلك تراه وقد قيل في قطر من أقطارعالمه :﴿ أَنَا خَيْرٌ ﴾[٧٦/٣٨]، وفي آخرمنها :﴿ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [٣٠/٢] .

ومن ثمّة إذا تنزّل عن حكمه المفرّق إلى الحيوان المطلق الذي هوأصل بنيته ومادّة جمعيّته يظهر له من أمر الجمع الإطلاقيّ مايتبيّن لديه كليّات الأُمور و جزئيّاتها على ما هي عليه ، (حتّى يكشف ما يكشفه كلّ دابّة) ممّا هو في غيب العقل ومداركه الفارقة ، من الأُمورالظاهرة لدى الحيوانات المطلقة ، المخفّفة عن أعباء أحمال العقل و تكاليفه - يعني (ماعدا الثقلين[٢] - فحينئذ يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته) .

☜ و القرآن هو حضرة جامع الجوامع المحمدي ، كما قال ﷺ : « أُوتيت جوامع الكلم » وهو الفرقان في عين كونه قرآنا ، إذ القرآن هو الإجمال وجودا والتفصيل عينا . ومن هاهنا قيل : إن الكمال هو كشف التفصيل في عين الإجمال ـ نوري .

١) جواب « فمن أراد » في ص ٧٩٤ .
٢) إشارة إلى ماورد في الأحاديث من عذاب الكافر في قبره ، مثل ماجاء في الكافي (٢٣٣/٣ ، كتاب الجنائز ، باب أن الميت يمثل له ماله وولده وعمله قبل موته ، ح ١ . عنه البحار : ٢٢٦/٦)« إن الكافر يضرب ضربة ماخلق الله شيئا إلا سمعها ويذعر لها إلا الثقلين ... » .

[علامة النزول إلى الحيوانيّة]

(وعلامته علامتان : **الواحدة** هذا الكشف) الكاشف عن موطن الجمع ، والعين الواحدة الإطلاقيّة ، فلا ينحجب صاحبه بأحد العالمين عن الآخر ، (فيرى من يعذّب في قبره ومن ينعّم) ، ولا بأحد المتقابلين عمّا يقابله (فيرى الميت حيّا ، والصامت متكلّما ، والقاعد ماشيا) .

(**والعلامة الثانية** الخرس) الذي هو مقتضى الحيوان بإطلاقه ،(بحيث أنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر ؛فحينئذ يتحقق بحيوانيّته) .

(وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف ، غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقّق بحيوانيّته ؛ و لما أقامني الله في هذا المقام تحقّقت بحيوانيّتي - تحقّقا كليّا - فكنت أرى وأريد النطق بما أُشاهده ، فلا أستطيع ؛ فكنت لاأُفرّق بيني وبين الخرس الذين لايتكلمون) .

[العقل البالغ]

(فإذا تحقّق بما ذكرناه) من الإطلاق الحقيقيّ الجامع بين الوحدة العينيّة والكثرة التعينيّة عند تحقّقه بالحيوانيّة الكليّة تحقّقا كليّا ، خالصا عن تقيّدات الموادّ وتشخّصات الأفراد . فلذلك (انتقل إلى أن يكون عقلا مجرّدا) عن مشخّصاته الفارقة (في غير مادة طبيعية) ، فإنّها هي مبدء التفرقة والتكثّر ، وهذا العقل هو البالغ رتبة استوائه القلبي - كما أُشير إليه غير مرّة - والعالم حقائق الأُمور بما هي عليه بأُصولها وفروعها وخصائصها وأعراضها ؛(فيشهد أمورا) في ذلك الموطن العلمي الإطلاقي (هي أُصولٌ لمايظهرفي الصورالطبيعيّة

فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صورة الطبيعة) يعني ظهور شخص واحد في صورتين ،كظهور إدريس في صورة إلياس ، **مع بقاء الأول بحاله ، بدون نسخ** ولا فسخ ؛ على ما هو مدرك العامّة في ذلك .

فإنّك قدعرفت حيث حقّق الارتباط بين الكلّين أنّ طريان الكثرة للواحد لا يزيله عن أمر الوحدة وما يعوقه عنها ، بل يقوّيه و يكمله .

ومن جملة ماظهرمن هذه الأُصول أمر**العقل** ومدركه في الصورالطبيعيّة، حيث قصر نظر العقل فيها على طرق التنزيه ، ولا يتمكّن من إدراك طرف التشبيه أصلا ، مادام في صورته الطبيعيّة ، **والوهم** على عكس ذلك -(علما ذوقيّا) ؛ فإنّ العقل حينئذ في مقرّ إطلاقه الجمعي ، لا مجال لتفرقة الدليل و المدلول هناك أصلا .

(فإن كوشف) مع العلم بهذه الكثرة وخصائص الكثير (على أنّ الطبيعة) التي هي مبدء تلك[1] الكثرة (عين نفَس الرحمان)- وهي العين الواحدة في الصورالكثيرة -(فقد أُوتي خيراكثيرا)، ضرورة أنّ نفَس الرحمان هوالوجود[2] الذي هو الخير ، فإذا شوهد ذلك في الكثير فقد أُوتي خيرا كثيرا . وظهر من كلامه هذا أنّ الحِكمة - التي من أُوتيها فقد أُوتي خيرا كثيرا - إنما هو[3] التحقّق بالوحدة الحقّية مع الكثرة الكونيّة ، مرتبطا أحدهما بالآخر، على ما لايخفى للمتأمّل في حروفها الكاشفة عنها (و إن اقتصر معه على ما ذكرنا) من التحقّق بأُصول تلك الصور ، ومبادئ تلك الخصائص ، دون الوجه

---

١) د : الملك .
٢) نفس = ١٩ . وجود = ١٩ (هامش النسخة) .
٣) كذا . ولعل الصحيح : إنما هي .

الجمعيّ الإحاطيّ النفسي الرحماني ،(فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله) بالقصور مادام في صورته الطبيعيّة .

[لايعرف حقّ الأمر غير العارفين]

وفي هذا القيد استشعار أنّ طائفة أهل النظر من **الفلاسفة والمتكلمين** الذين قد حكم عليهم عقولهم ، **ليسوا من المعرفة** في شيء ؛ وهذه الطائفة لمّا علمت قصور مدارك العقل وعجزه عرفت أمر العقل بما هو عليه (فيلحق بالعارفين[1]، ويعرف عند ذلك) التحقّق بمبادئ الأفعال ، وارتباط كل أصل بفروعه المنشعبة عنه (ذوقا) - يعني قوله تعالى :-(﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ ﴾ [١٧/٨]) .

(وما قتَلهم) لدى المدارك الحسّية (إلا الحديد والضارب الذي خَلْف هذه الصور) منحجبا بها عن تلك المدارك ، منكشفا لدى[2] العقل الصافي مشرب شعوره عن شوائب العادات والتقليدات الواهية ، و رسومها الخالية ؛ (فبالمجموع وقع) هذا (القتل والرمي) . وإنما خصّ هذان الفعلان في تحقيق الأمرمن عالم الأفعال لكمال ظهورهما وتوجّه المدارك نحوهما بجوامع قصدها ، ولأنّهما أيضا من الكليّات التي تترتّب عليها أُمورٌ وأحكام جزئيّة ؛ فإذا نظَرالعارفُ فيهماعند صدورهمامن المجموع ، وتميّز بين[3] الأُصول والفروع (فيشاهد الأُمور بأُصولها وصورها ، فيكون تامّا) .

---

١) م ن : المعارف .

٢) د : فالذي .

٣) د : من .

(فإن شهد النفَس) الرحمانيّ - الذي هو أصل الأصول - (كان مع التمام كاملا) ؛ فإنّك قد عرفت فيما سلف أنّ الكمال باحتياز غايات الأُمور و حدودها ، و هو الحقّ في صورة النفَس الرحماني الذي تتّحد به الكلمات الوجوديّة كلّها ، اتّحاد الكلمات اللفظيّة بالنفس الإنسانيّ ؛ (فلا يرى إلاّ الله عين مايرى ، فيرى الرائي عين المرئي)، وهذا هواحتياز الغايات ؛ فإنّ الرؤية التي هي غاية الحركة الوجوديّة قداتّحدت بهاغاية الظهور، يعني المرئي - وغاية الإظهار - يعني الرائي - فانحازت برؤية الغايات .

(وهذا القدر يكفي) للبيب المتفطّن في تحقيق أمرالكمال ،
(والله الموفّق والهادي) له إلى ادراكه وتحقّقه .

* * *

* *

*

[٢٣]
فصّ حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

« الإحسان »- **لغةً** - يقال على وجهين : أحدهما الإنعام على الغير ، والثاني إحسان في فعله ، وذلك إذا علِم علما حسَنا أو عمل عمَلا حسَنا ؛ وعلى هذا قول أميرالمؤمنين[١] : « الناسُ أبناءُ ما يُحسنون » أي منسوبون إلى ما يعلمونه ويعملونه من الأفعال المعجبة لهم ، وقوله تعالى : ﴿ اَلَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [١٧/٣٢] .

وتحقيقا : على إظهار الحسن ، يعني ما فيه النسبة الكماليّة التي هي مبدء الحياة والحمد ، فإنّ الإحسان له **تلويح** بيّن على السين والحاء باسميهما ، و الأوّل كاشف عن تمام النسبة ، والثاني على كمال إظهارها - كما مرّ تحقيقه - فهو أوثق نسبةٍ بين الحقّ والعبد وأظهرها ، كما قال تعالى : ﴿ وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾ [٢٢/٣١] .

١) الاختصاص : ٢ . عنه البحار: ٢٠٤/١ . الإرشاد للمفيد : ٣٠٠/١ . عنه البحار: ٤٢٠/٧٧ . تحف العقول ٢٠٨ . عنه البحار : ٤٦/٧٨ .

وقال ﷺ [١]: « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؛ فإنه قد اعتبر في مفهومه النسبة بأبلغ وجه ، كما هو مؤدى عبارته الختمية ، حيث صرح بالتشبيه [٢] الذي هو النسبة الكمالية بين أمرين ، الجامعة لوجوه المناسبات بالرؤية التي هي أبين نسبة بين الحق والعبد، ثم كرر المنتسبين ثلاث مرات إبانة لأمر تلك النسبة في صورة تمام الإظهار .

[تسمية الفص]

ثم إنه لغلبة سلطان هذه النسبة على الكلمة اللقمانية تراه - عند إبلاغه نبأه الكمالي و إظهاره حِكَمه الحسَنة - مخاطبا لابنه خطاب شفقة وعطوفة ، وبيّن أن الخطاب هو أقرب النسب بين الرسول والمرسل إليه ، كما أن الابن - الذي هو المخاطب فيه - مختص بأوثق النسب ، مؤدى في صيغة تصغير الإشفاق ، الدالّ على كمال تلك النسبة ، و بيّن أنّ النسبة كماله [٣] الأتمّ في الوثاقة وقوّة الربط أن يؤول أمرها إلى الاتّحاد بين [٤] منتسبيها بغلبة وجوه الجمع على ما به الامتياز ؛ كالاغتذاء مثلا ، فإنّه إنما يتحقّق عند جعل الغذاء جزء للمغتذي ؛ متّحدا به في صورته الشخصيّة التى بها أصبح واحدا كلاًّ .

ومن ثمّة صدّرهذا **الفصّ اللقمانيّ** بتحقيق تلك النسبة الغذائيّة بين الحق والخلق لما بينهما من النسبة الظاهرة لفظا ، ولماعرفت من قُرب تأدّيها للكشف عن الوجوه الجماليّة التي هو بصدده هنا .

---

١) البخاري :كتاب التفسير، سورة السجدة ، ٦/١٤٤ . مسلم : ١/٣٧ ، كتاب الإيمان ، ح ١ . ابن ماجة : ١/٢٤ ، المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح ٦٣ .
٢) د : بالنسبة .
٣) د : كمالها .
٤) د : - بين .

وأيضافي الصورة النظميّة من النسبة الوثيقة الجمعيّة ماليس في النثر ، فهو اللائق بتحقيق أمرها ، كما هو مؤدّى الكلمة اللقمانيّة ؛ فقال :

(إذا شاءَ الإلهُ يُريدُ رزقًا * لهُ ، فالكونُ أجمعُه غذاءٌ)

مفصحا عن مبدء تلك النسبة من حضرة الأسماء ، يعني المشيئة والإرادة اللتين بهما يتحقّق الشيء و المراد ، و ما يدور به أمر ظهوره من الأحكام و الخصائص ؛ فالمشيئة لها تقدّم - كما سبق في المقدّمة .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ نسبة القُرب بين الخلق والحقّ تارة في صورة الفرض القطعي[1] ، وهو أن يتوجّه المشيئة والإرادة نحوالكون الدائر في [الف/٣١١] دائرة إحاطته و جمعيّته ، إلى أن يغتذي به الحقّ ، فهذا إشارة إليه ؛ و أُخرى في صورة النفل الزائد ، وهوأن يتوجّها نحو رزاقيّة الحقّ إيّاه[2]، ليغتذي به الخلقُ ، و إليه أشار بقوله :

(و إن شاءَ الإلهُ يريدُ رزقًا * لنا ، فهو الغذاءُ كما يشاءُ)

أي[3] يكون المشيئة متوجّهة إليه ، فهو الشيء .

ثمّ بعد تحقيق أمر النسبة بين الحقّ والخلق يريد إبانة ما بين مبدأيهما من النسبة - يعني المشيئة و الإرادة - بوجهي جمّيتهما[4] و افتراقهما ، فإلى الأُولى منهما أشار بقوله :

---

١) منزلته قرب الفرائض + نوري .
٢) د : إياها .
٣) د : ان .
٤) كذا في النسختين . ولعل الصحيح : جمعيتهما .

[مشيئة الحق إرادته]

(مشيئته إرادته) ، أي هما متحدان عند نسبتهما إلى الهويّة الذاتيّة ، و لكن للمشيئة تقدّمٌ على الإرادة تقدّم إحاطة وشمول[١] ، كما نبهت عليه في المقدّمة عند الكلام في ترتيب الأسماء ؛ و إنّ **المشيئة** هي توجّه الذات نحو حقيقة الشيء وعينه ، اسما كان أو وصفا أو عينا ، **والإرادة** تعلّقها بتخصيص أحد الجائزين من الممكن ، فتكون الإرادة مما يتعلّق به المشيئة ، و إليه أشار بقوله :

(فقولوا * بها) - أي بالإرادة ، فإنّ التغاير بينهما اعتباريّ إنما يظهر حكمه في القول والعقل فقط ، دون العين -

(قد شاءها ، فهي المشاء)

- بفتح الميم ، اسم مفعول من المشيئة على غير القياس - هذا جهة جمعيّتهما ، وأما جهة الفرق ، فقد أشار إليه بقوله :

(يريد زيادة و يريد نقصا * وليس مشاءه إلاّ المشاء)

أي متعلق الإرادة قابل للزيادة و النقص ، حيث أنّها تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين من طرفي الممكن ، دون المشيئة ، فإنّ متعلّقها ذات الشيء ، وهي بحالها ؛ ف « المشاء » هاهنا مصدر ميمي ، ولو جعل الأول مصدرا و الثاني اسم مفعول ، له معنى .

---

١) في الرضوي : « إنّ المشيئة بازاء الكون ، والإرادة بازاء العين » . فالمشيئة عامة شاملة شمول الانبساط والإحاطة ، و الارادة خاصة مخصصة تخصص مرتبة من الكون [..] بعين من الأعيان .

(فهذا الفرقُ بينهما ، فحقِّق * ومن وجهٍ ، فعينُهما سواءٌ)

لأنّه لاتمايز بينهما في العين كما عرفت .

[اختصاص لقمان بالإحسان]

ثمّ إنّه يريد أن يبيّن[1] وجه اختصاص الكلمة المذكورة بالحكمة الإحسانيّة التي هي إظهار ما هوحسن - أي ذونسب كماليّة - بقوله : (قال الله تعالى : ﴿ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾ [١٢/٣١] ﴿ وَ مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾) [٢٦٩/٢] وفي هذين اللفظين من الإشعار بالنسبة الكماليّة المذكورة ما لايخفى ، فلذلك صرّح بالمقصود في[2] قوله :

(فلقمان - بالنصّ - هو ذوالخير الكثير ، بشهادة الله تعالى له بذلك)

إبانةً لما هو بصدده من إثبات النسبة الكماليّة المذكورة للقمان ؛ وقد أدرج في طيّ عبارته هذه مفهومات ذات نسب شهادة بذلك .

ثمّ إنّ الإظهار المذكور قد يكون بصورة النطق والإفصاح ، وقد يكون بصورة الإشارة والسكوت ، على ما هو مقتضى كل حكمة ، بما لها من الموطن والزمان ، كما قيل[3] :

ولولاحجابُ الكون قلتُ[4]، وإنما * قيامي بأحكام المظاهِرِ مُسْكَتي

وقيل : « وما كل ما أملت عيون الضبى يُروى »

---

١) د : يريد يتبين .
٢) د : وفي .
٣) من أبيات التائية الكبرى لابن الفارض ، جلاء الغامض : ١٣٠ .
٤) د : قلب .

فأخذ في تبيين القسمين بقوله :

[الآتي بكل شيء هو الله تعالى]

(والحكمة قد تكون متلفّظا بها ، ومسكوتا عنها ؛ مثل قول لقمان لابنه) فيما هو بصدده من أمرالتغذية ، وجعل الغذاء فيها متّحدا بالمغتذي وأنّ الآتى به من مستجنّ البطون إلى مجالي الشهادة هوالله تعالى مُظهرا إيّاه ، منطوقا به: (﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ﴾) أي مقدارا يقدّر به الكميّة العدديّة من موزونات الأشياء ، فهوأصغرالمقادير من الصورة المشخّصة الحَبيّة من جنس الخردَل الذي هو أصغر الحبوب المقتاتة وأبعدها نسبة إلى الاتّصال الغذائي لغلبة المزاج الدوائي عليه ، المانع عنه من التقطيع الذي يستتبع تنفيذ الكيموسات اللزجة -ويقال من اللغة[١]:«خردلت اللحم » أي قطعته قطعا -

فإذا كان هذا المقدار من حبّة من هذا الجنس البعيد عن الاتّصال الغذائي و الامتزاج الوحداني ، و يكون في أبعد المواضع للتناول (﴿ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ ﴾) هي أصلب المركّبات وأشدّها منعالاستخراج مافيها ؛ يعني المادّيات المزاجيّة المانعة لخروج ما فيه ، (﴿ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ ﴾) من البسائط العلى ، يعني المجرَّدات المنزّهة عن الموادّ التي هي أبعد منها ، (﴿ أَوْ فِي الأَرْضِ ﴾) و هي أرض القابليّة الأصلية التي تنزل منها المتحرّك نحوالظهور إلى السماء - و كأنّك قد نبّهت عليها - فله زيادة البعد ،(﴿ يَأْتِ بِهَا اللهُ ﴾)[١٦/٣١] للامتزاج الجمعي والاتّصال الوحدانيّ الغذائيّ ؛ فكيف بما دونه والآتي المحرّك له هو الله .

---

١) خردلت اللحم : أي قطعته صغارا - بالدال والذال جميعا - (الصحاح : خردل) .

(فهذه **حكمة منطوق بها** ، و هي أن جعل اللهَ هو الآتي بها) بناء على الأصل الممهّد أنّ المؤثريّة ومايتفرّع عليها مرجعها إلى الحقّ عندتفصيل الأحكام و تمييز[1] الطرفين من الحقّ و العبد ، فذلك هو الذي يصلح لأن يثبت على صحائف الإعلان ، ويقرّر في منابرالبيان ، ولذلك نطق به : (وقرّر الله ذلك في كتابه ، ولم يردّ هذا القول على قائله) - لا عقلا ولاشرعا - .

[الحكمة التي أشار لقمان رمزا]

(**وأما الحكمة المسكوت** عنها ، وعلمت بقرينة الحال) التي إنما يفهمها من يصلح لأن يُكشف له عن وجوه جمال الإجمال :(فكونه سكَتَ عن المؤتى إليه بتلك الحبّة ، فما ذكره) في ظاهرمنطوقه ، (ولا قال لابنه) عند تعليمه إيّاه رعاية لأدب الإرشاد والتسليك في علوم الحقائق ، وتنبيها لمن هو بصدده من الأولياء المحمديّين ، الذين يرثون علوم الأنبياء أجمع ؛ حيث صرّح بنسبة التأثير إلى الحقّ ، وسكت عن التأثّر ونسبته إلى أحد - يعني المغتذي - .

فإنّه صرح بالغذاء الفرضي العلمي ومواضعه ، وأنّ الحقّ هو الآتي به ، دون المأتي إليه ؛ فإنّه ما قال : (« يأت بها الله إليك » ولا « إلى غيرك » ؛ فأرسل الإتيان) من حيث متعلّقه المتأثّرمنه (عامّا) غير معيّن ، (وجعل المؤتى به) متوسّطا بين الآتي المصرّح به معيّنا ، وبين المأتيّ إليه ، المسكوت عنه مطلقا ، حيث عيّن مكانه بأن قال : (﴿ فِي السَّمَوَاتِ ﴾ إن كان ﴿ أَوْ فِي الأَرْضِ ﴾، تنبيها) إلى أنّ تعيين[2] الآتي ليس تعيين تفرقة يكون في جهة

---

١) د : تميز .

٢) د : تعين .

العلو فقط ، بل تعيين جمعي إحاطيّ ،(لينظر الناظر في قوله : ﴿ وَ هُوَ الله فِي السَّمَوَاتِ وَ [فِي] الأَرْضِ ﴾) [٦/٣] فتجده مطابقا لذلك .

[الحقّ تعالى عين كلّ معلوم]

(فنبّه لقمان بما تكلّم به[١]) في تعميم الغذاء الفرضيّ ومقداره العدديّ ومكانه الجمعيّ الإحاطيّ ، وأن الآتي به هو الله (و بما سكت عنه) في عدم تعيين المأتيّ إليه ؛(أنّ الحقّ عين كلّ معلوم) ، فإنّ المعلوم هو الذى يشمل المراتب المذكورة كلّها ، من المأتيّ به الفرضي ، بعموم أحواله ، والآتي به بذلك العموم والمأتيّ إليه من غير تعيين ، دون الشيء الذي يساوي الوجود الخارجي الإمكاني - على رأي - أويعمّه والثابت منه - على آخر- أو[٢]يرادف الوجود العارض المعلول ؛ فإنّه على كل تقدير يختصّ بالإمكانيات و يخرج عنه الامتناعيّات الفرضيّة والواجب .

وأما « المعلوم » فيشمل الكلّ (لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء ، فهو أنكر النكرات) إطلاقا ، وأشمل المفهومات حيطة ؛ وكفى بذلك شهادة على كمال إطلاقه وحيطته[٣] ما فيه من التعانق [٤]-بين المعرفة والنكرة[٥]، فإنّ المعلوم مع أنّه أبين الأشياء أنكر النكرات-* .

---

١) عفيفي : - به .
٢) د : و .
٣) د : وحيطة .
٤- -*) كتب في النسختين مؤخرا وبعد فقرة « والخصوصيات جملة للحق » الآتي ، غير أنه استدرك في م ووضع فوق الخط علامة (م ، خ) التقديم والتأخير .
٥) في النسختين : والنكر .

[التنزيه مع التشبيه]

ثمّ إنّ إثبات هذه المفهومات الإطلاقيّة الواحدة بالوحدة، النافية للنسب والتعيّنات وصور الإضافات والخصوصيّات جملة للحق ، إنما يدلّ على طرف التنزيه منه فقط ، دون التشبيه المتمّم له .

(ثمّ تمّم الحكمة) بإيراد ما يدلّ على التشبيه منه (واستوفاها) بكمالها الجمعي من طرفي الظهور والإظهار ، والشعورالإشعار، بقوله :﴿إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ (لتكون النشأة) اللقمانيّة عند التعبير عن حكمتها (كاملة فيها ، فقال : ﴿ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ ﴾) لكمال سرايته في المراتب ، صوريّة كانت أو معنويّة .

(فمن لطافته) في الصورة ولطفه المعنوي (أنّه في الشيء المسمّى كذا) صورة (المحدود بكذا) معني (عين ذلك الشيء ، حتى يقال[١] فيه) - أي في ذلك المسمى المحدود -(إلا ما يدلّ عليه اسمه) إجمالا وتفصيلا ؛ إذ المسمّى الصوري إنما يقال فيه ما يدلّ عليه (بالتواطي) إجمالا ، و المحدود المعنوي إنما يقال فيه ما يدلّ عليه بالتفصيل ،(والاصطلاح)، فإنّ الأسامي والحدود إنما تتخالف بالتواطؤ والاصطلاح ، كما فيما نحن بصدده من الغذاء والمغتذي ، ومكامن الغذاء وأماكنه ؛(فيقال : هذا سماء وأرض وصخرة و) يقال :(شجرة) وهي مافي الصخرة (و) يقال :(حيوان وملك) في المغتذي (و) يقال: (رزق وطعام) في الغذاء .

---

١) م ن : فلايقال (بدلا من : حتى لايقال) .

[الاتحاد بالعين والاختلاف بالعوارض]

(والعين واحدة من كل شيء) ؛ هذا في المسمى بالتواطؤ إجمالا، وهوالذي يختلف فيه الناس بحسب تباين الأقاليم وألسنتهم ، وذلك لظهوره بمايفرض لوجه التخالف ؛ وأما في المحدود بالاصطلاح[1] تفصيلا ، المختلف فيه الناس بحسب تباعد الأزمنة ومقتضياتها ، فهو المشار إليه بقوله : (وفيه ؛كما يقول **الأشاعرة** : إنّ العالم كلّه متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد) بالنوع على زعمها ، (فهو عين قولنا : « العين واحدة ») إنمايختلف بمجرّد الاصطلاح .

(ثمّ قالت : « ويختلف بالأعراض ». وهوقولنا : وتختلف وتتكثر بالصور والنسب حتّى تتميّز) بحسبها ، فتكون موردا للأحكام المتقابلة الموهمة للتفرقة في العين والجوهر (فيقال : هذا ليس هذا من حيث صورته) - في عرف **التحقيق** -(أو عرَضه)- في عرف التكلّم -(أو مزاجه)- في عرف **الحكمة** -(كيف شئت فقل) فإنّ المؤدّى في الكل واحد .

(وهذا) الواحد المشخّص بتلك الصور والأعراض (عين هذا) الآخر المشخّص بها (من حيث جوهره ، ولهذا يؤخذعين الجوهرفي حدكل صورة) كما يقال في تعريفها : « إنّها المتقوّم بالمحلّ » وهو الجوهر . هذا في عرف التحقيق وفي عرف الحكمة يقال لها [2]: المزاج . و إليه أشار بقوله :(ومزاج) . كما يقال : هوالكيفيّة الوحدانيّة الحاصلة من تفاعل الكيفيّات . والكيفيّة هي عرَض غيرقابل للقسمة والنسبة ، والعرَض هوالموجود في موضوع ، وهوالجوهر

---

١) د : و بالاصطلاح .
٢) د : له (وفي م أيضا كتب كذلك ثم استدرك) .

وما تعرض للعرَض الذي هو عرف المتكلّم ، اكتفاء بـالمزاج ، فإنّه عرَض كما عرفت .

ثمّ إذا تقرّر أنّ الجوهر عين هذه الصور ، المعبَّر عنها بوجوه من العبارات المتخالفة حسب اختلاف الاصطلاحات والاعتبارات ، (فنقول نحن :« إنّه ليس سوى الحقّ » ، ويظنّ المتكلّم أنّ مسمّى الجوهر وإن كـان حقّا) ثابتا عنده ، مطابقا لما هو الواقع في نفسه (ما هو عين الحقّ الذي يطلقه أهل الكشف والتجلّي) على مشهودهم ، فإنّهم يطلقونه عن الجوهريّة أيضا (وهذا حكمة كونه لطيفا) حيث أنّه سرى في المعلوم من كلّ صورة ومعنى بما يتنوّع به و يتشخّص منه ، حتى يعطيه اسمه وحده ؛ وهوالذي من آيات أنّه هوهو، كما بيّن أمره في صناعة الميزان .

هذا ما له من التشبيه والسريان بحسب العين الوجودي .

[التشبيه في الصفة]

وأما العلميّ الشهوديّ منه ، فإليه أشاربقوله : (ثمّ نعَتَ فقال : خَبيرا ، أي عالما عن اختبار) فإنّ من العلوم الذي يتّصف بهاالحقّ هوالعلم بالجزئيّات بعد الاختبار ، وعقيب الإظهار المترتّب على الاستتار ، المنساق أمر تمامه إلى الإخبارعلى مادلّ عليه النصّ القرآني (وهو قوله : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾) [٣١/٤٧] ، فإنّ الخُبر[١] - لغة - [٢]-هو معرفة الأشياء بطريق الخبر والبيان . وقيل : هو المعرفة ببواطن الأشياء .

---

١) في الصحاح (خبر) : « يقال : من أين خَبَرت هذا الأمر ؟ أي من أين علمت . والاسم : الخُبر - بالضم - وهو العلم بالشيء » .

٢- -*) ساقط من د .

وحيث أنّ الكلام الكامل -* هوالجامع بين المعنيين بصدقهما عليه - فإنّه هو البيان المنبئ عن البواطن كنهها ، بصورتيه الرقميّ واللفظيّ ، وكسوتيه القطعيّ والمزجيّ - يكون من أمّهات ما يتحصّل به الخبر ، ويتوصّل منه العالم إلى أن يكون خبيرا ؛ وبيّن أن مدرِكه هوالسمع ، كما أنّ مدرِك غيره من تلك الأمهات هو باقي القوى والجوارح . و إليه أشار بقوله :

[علم الأذواق]

(وهذا هو علم الأذواق) المستفاد بهذه القوى والجوارح[1] من مبادئها المدرِكة بها ،(فجعل الحقُّ نفسَه - مع علمه بما هو الأمرعليه -مستفيدا علما ، ولا نقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه) فإنّه ممايستنكره أهل الظاهر كل الإنكار ؛ وفي هذه العبارة لطيفة إجمالا كما فيما سبق ، حيث حكى عن المتكلمين أنّهم مقرّون فعلا بلسان الإنكار .

(ففرّق تعالى ما بين علم الذوق) هذا (و العلم المطلق)كما قال : ﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣/٥٧] فأطلق . وقال :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾ فقيّد .

(فعلم الذوق مقيّد بالقوى ، وقدقال عن نفسه : أنّه عين قُوى عبده في قوله : «كنتُ سمعَه » وهوقوّة من قُوى العبد ،« وبصَرَه » وهو قوّة من قُوى العبد) وجزء من أجزاء باطنه ،(« و لسانَه » وهو عضو من أعضاء العبد) وجزء من أجزاء ظاهره ،(« ورجلَه ويدَه ») وهما البرزخ بينهما ؛ (فما اقتصر في التعريف على القُوى فحسب ، حتى ذكر الأعضاء ، وليس العبد بغيرِ لهذه

---

١) د : والخارج .

الأعضاء والقُوى ؛ فعين مسمّى العبد هوالحقّ ، لاعين العبد هوالسيّد)، أي المجموع من تلك القُوى و الأعضاء التي هي مسمّى العبد ، الذي هو من المفهومات الإضافيّة ، فإنّه إنّما يعقل بالقياس إلى سيّده عين الحقّ الواحد بدون هذه الإضافة ، فإنّ أحد المتضائفين من حيث هو كذلك لايمكن أن يكون المضائف الآخر من حيث هو الآخر[١] .

[الوحدة للعين والتميز للنسب]

(فإنّ النسب متميّزة لذواتها [٢]) فإنّها مبدء تميّزات الأسماء والأعيان ، فهي المتميّزة بذاتها ، المتميّز[٣] بها غيره ، وما بالذات من الشيء لايزول عنه أصلا [الف/٣١٢] هذا في نفس النسبة - لا في منتسبيها ، فإنّه لا تمايز فيها بالذات ، بل (وليس المنسوب إليه متميّزا) في نفسه ، فإنّ الأب عينه هوالابن لآخر . فلوكان المنسوب إليه متميّزا بعينه لم يمكن[٤] ذلك ؛ وقد علم أنّ العين لاتمايز فيها أصلا ، ولاتمايز إلاّ في النسب التعينية ، (فإنّه ليس ثمّ سوى عينه في جميع النسب) المتخالفة ، كالواحد مثلا في العدد ، فإنّ النسب العارضة إيّاه في صور[٥] مراتبه وتعيّناته ، هي التي عيّنته بالتعيّنات وسمّته بالأسامي ، لأنّه ليس ثمّ سوى عينه في جميع النسب (فهو عين واحدة ، ذات نسب و إضافات وصفات) .

---

١) قال القيصري (ص١٠٨٩) :«أي العين الواحدة التي لحقتها العبوديّة وصارت مسماة بالعبد ، هو الحق مجردة عن العبودية وليس عين العبد مع صفة العبودية عين السيد مع صفة السيادة » .
٢) عفيفي : لذاتها .
٣) د : المميز .
٤) د : لم يكن .
٥) د : صورة .

وملخّص هذا الكلام : أنّ الخبير إنما هو باعتبار العلم المستفاد من قُوى العبد ، من حيث أنّ الحق عينه ، فهومنتهى التشبيه باعتبارالشعور والشهود ، كما أنّ « اللطيف » منتهاه باعتبار العين والوجود .

• (فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه إبنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيّين[1] « لطيفا خبيرا » سمّى بهما الله تعالى) .

[نكتة حكميّة]

ثمّ إنّ هاهنا نكتة حكميّة لها كثير دخل في استكشاف هذا الموضع ، وهي أنّ الصورة مطلقا - حيثما ظهرت - إنما يتمّ أحكامها ويظهر قهرمانها إذا دخل في حيطة خاتمها ، وختم عليها بنقشها الخاصّ به، أعني خاتم النبوّة - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله - وكذلك المعاني بالنسبة إلى خاتم الولاية .

ثمّ إنّ الكلام الظاهر - بصورة العينيّة المظهرة للمعاني الغيبيّة[2]- إنما يتكمّل أركانه و يتم أمره إذا وسم بأحد الختمين ، و اشتمل بما يدلّ على إحدى الجمعيّتين، يعني الظهور[3] الوجوديّ العينيّ والإظهارالشهوديّ العلميّ ؛ كـ« الكون » فإنّه صاحب أزمّة الجمعيّة في الأوّل ، و« القول » فإنّه صاحبها في الثاني . ولذلك ترى فواتح الآيات القرآنيّة وخواتمها مشحونة بهما ؛ ومن ثمّة قال : (فلو جعل ذلك في الكون - وهوالوجود - فقال :«كان » لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ) .

---

١) د : الالهين .
٢) د : العينية .
٣) د : الظهوري .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال[1] عذرا من لقمان : إنّه إنما يكون أتمّ إذا لم يكن ذلك منه على طريق التعليم ، فإنّه يجب في أمثال ذلك مراعاة أمر المتعلّم وسهولة فهمه ؛ وعسى أن يكون تكميل الحكمة لايجمعه ؛ وكان قوله في تعليمه ابنه إشارة إلى هذا الوجه ؛ (فحكى الله قول لقمان على المعنى) فإنّه إنما أدّى ذلك المعنى بصورة يقتضيها زمانه وأممه فيه ، من العربي المعرِب عن الأمر، إعراب كشف وتبيين ، فإنّه ما أُرسل رسول إلاّ بلسان قومه ، حتى يتمكّن من أمر البلاغ و يتفصّي من مقتضى حكم الرسالة .

فهذه حكاية مؤدّى كلامه (كما قال : لم يزد عليه شيئا ، وإن كان قوله) في القرآن الكريم : (﴿ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ [١٦/٣١] من قول الله) فإنّه العربي المبين الذي قبل الخاتم ما كان أن يظهر ؛ (فلما علم الله من لقمان أنّه لو نطقَ متمّما لتمّم بهذا) خاليا عمّا يدلّ على تلك الجمعيّة الختميّة .

[الذرة أصغر المقادير وزنا]

(وأما قوله :﴿ إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ﴾) فهوأدنى ما يصلح لأن يكون غذاء - كمّا وكيفا ، كما نبّهت عليه - وذلك (لمن هي له غذاء) ممن يناسبه قدرا وطبيعة (وليس إلا الذرّة المذكورة في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٩٩/٨-٧] فهي أصغر متغذٍّ، والحبَّة من الخردل أصغر غذاء)، ولماكان الغالب على الكلمة اللقمانيّة أمر الحكمة الكاشفة عن خصوصيّات الأشياء ومقاديرها ، وبيّن أنّ الحدود من كلّ شيء هي مداخل استعلامها و فيها أبواب استكشافها و استفهامها ،

---

١) هذا الوجه مقتبس من شرح الكاشاني : ص ٢٩٢ .

وأحد الحدود هو نهاية الكثرة الكليّة وكبرها ، والآخر هو غاية القلّة الجزئيّة وصِغرها ، ثمّ أنّ العبد من حيث أنّه محصور جزئي إنما يقرب إليه الحدّ الثاني منهما : فتبيّن أن الكبير الكثير لايعلم حتى يتقدّرحدّه بالصغيرالقليل ، فلذلك عيّن أصغرالأشياء في الغذاء والمغتذي إبانة لطريق معرفة الكلّ من كلّ شيء .

وهذا مما يؤيّد ما عليه المحقّقون من أنّ أصل الحقائق وخصوصيّاتها هو **العدد** ؛ و إنما يستعلم تلك الخصوصيات من الفحص عمّا يختصّ به من الرتبة المقداريّة العدديّة ؛ وبيّن أنّه لايعلم ذلك إلاّ بعد معرفة الأصغر مطلقا ويقدّر الكلّ من كلّ شيء به ، ولذلك جاء بالأصغر .

(ولوكان ثمّ أصغر لجاء به ، كما جاء بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الله لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً ﴾ [٢٦/٢] ثمّ لما علم أنّه ثمّ ما هوأصغر من البعوضة قال : ﴿ فَمَا فَوقَهَا ﴾ [٢٦/٢] يعني في الصِغر ؛ وهذا قول الله ، والتي في الزلزلة قول الله أيضا) حيث عيّن المقدار[١] المعين في الذرّة ؛(فاعلم ذلك فنحن نعلم أنّ الله تعالى ما اقتصرعلى وزن الذرّة وثمّ ما هو أصغر منها ، فإنّه جاء بذلك على المبالغة) هذا على الظاهر من القول وأمّا حقائقه بحسب خصوصيّات الحروف والأعداد فلايحتمل إظهاره كلّ وقت ، إلى أن يطلع من أُفق البيان فضل الكمال الختمي وزيادة علمه على مقتضى الوعد الموعود ؛ و إليه أشار بقوله : (والله أعلم) .

ثمّ إنّ أمر التلطيف والتصغير الذين يستتبعان حكم السريان قد غلب على هذه الحكمة ، حتى ظهر في المرتبة الكلامية عند الخطاب إلى إبنه (و) إليه

---

١) د : مقدار .

أشار بقوله : (أمّا تصغير اسم ابنه فتصغير رحمة) وعطوفة ولطف ؛ (و لهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك) .

[الشرك ظلم عظيم]

(وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن « لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ فإنّ الشركَ لظلم عظيمٌ ») وبيّنٌ أنّ الظلم إنما يتحقّق بين ظالم ومظلوم ، والظالم هاهنا المشرك (والمظلوم **المقام**) الذي يقع فيه الشرك (حيث نعتَه بالانقسام) والثنويّة ، وهو وضع الشيء في غير موضعه ، فإنّ العين الواحدة لا انقسام فيها ، (و) ذلك المقام (هو عينٌ واحدة) فإنّ لكل ذي اعتقاد مقاما محمودا عنده ، ومنزلة كريمة محتوية على جملة من الصفات الكماليّة ومحامدها ، يتصوّر بها الإله في عقيدته ، ويتميّز بها عند متخيّلته .

ثمّ إذا رأى ذلك المقام أنّه يقبل الانقسام والثنويّة بالنظر إلى من يقوم به ذلك المقام في خياله ، والصورة المشخّص بها فيه، لابدّ وأن يتوهم لِذهوله عن العين الواحدة بالذات - أنّ الثنويّة الصوريّة فيها ، فإنّه لا شيء أعلى من ذلك المقام عنده ، فيشرك بتلك الصورة الثانية ، لما تصوّرها في ذلك المقام ، ولا شرك عند التحقيق ، (فإنّه لايشرك معه إلا عينه) الواحدة بالذات التي لا تتخالف بتوارد الصور ، ولا تتكثر بتعدّد الوجوه والنسب ، فحيث تصوّر فيها النسبة المكثّرة لها صارصاحب جهل ، فإنّه ما فرّق بين الواحد والكثير ؛ و حيث توهّم أنّ تلك الكثرة والتفرقة كثرة مقابل مشارك في مقام معاند له فيه ، بلغ غايته ، ولذلك قال :

(وهذا غاية الجهل) وهو الظلم العظيم .

[اعتقاد الشرك ناش من الجهل]

(وسبب ذلك) الوصيّة والحكمة (أنّ الشخص الذي لامعرفة له بالأمر على ما هو عليه) - يعني الصورالمتخالفة جنسا ونوعا وشخصا -(ولا بحقيقة الشيء) الواحدة بالوحدة الحقيقيّة (إذا اختلفت عليه الصور) التعيّنية (في العين الواحدة ، و هو لايعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة يجعل[١] الصورة مشاركة للأُخرى في ذلك المقام) المحمود والمنزلة المعبودة لديه (فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام) فتكون الصورة متشاركة في أمر المحموديّة والمعبوديّة ؛ وبيّن أنّ الشركة إمّا بالتجزية والتقسيم ، بأن يكون لكل من المتشاركين حصة من المتشارك فيه ، أوبالإشاعة والبدل ، بأن يكون المتشارك فيه مشاعا لهما ، وهما يحكمان فيه علي سبيل البدل ولا سبيل إلى شيء منهما عند التحقيق .

أمّا الأوّل : فلأنّه مبيّن (ومعلوم في الشريك) بذلك المعنى (أنّ الأمر الذي يخصّه مماوقعت فيه المشاركة)كالجزء المفروض بالنسبة إلى المقام (ليس) ذلك الأمر الذي يخصّ أحد الشريكين (عين الآخر الذي شارَكه) من الجزء الباقي ، (إذ هو للآخر) من الشريكين وخصائصه - فإنّ لكل من الشريكين خصائص متمائزة على هذا التقدير -(فاذن ما ثمّ شريك على الحقيقة، فإنّ كل واحد على حظّه مما قيل فيه أنّ بينهما مشاركة) .

وأمّا الثاني فلأنّ مبناه على تحقّق[٢] الإشاعة (وسبب ذلك)الوهم (الشركة

١) د : ويجعل .
٢) د : تحقيق .

المشاعة) المتوهَّمة لديهم ، وذلك غير متحقّق (فإن كانت) الشركة (مشاعة) فالإشاعة غير زائلة و لا باطلة ، و لكن التالي باطل (فانّ التصريف من أحدهما) دون تعيين أبدا (يزيل الإشاعة) .

ومرجع هذا أيضا إلى ما مرّ من أنّ تخالف الصورتين من المتعينتين لايقدح في وحدة العين ، فإنّ العين فيهما واحدة .

وفي قوله تعالى :(﴿ قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ﴾) إشارة إلى[1] تينك الصورتين ، كما أنّ قوله : ﴿ أَيًا مَّا تَدْعُوا ﴾ إشارة إلى تلك العين الواحدة الجامعة بينهما ، ولذلك كنّى عنه بالهويّة الجامعة للأسماء الحسنى كلها بقوله : ﴿ فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ [١١٠/١٧] .

والذي يلوّح على هذا أنّ ﴿ أَيًا مَّا ﴾ لفظا هو باطن الاسمين ، و بيّناتهما بحذف المكرّر .

ثمّ إنّ أمر مسألة الشركة -[٢]-حسبما حقّق أمره - إنما يؤول إلى الشركة -* المشاعة ؛ وبيّن أنّ الأمر في المقام المحمود منحصر فيما يعتقده أرباب العقائد التقليديّة ، من الصور العقليّة أو الخياليّة المتبطّنة . وفيما يظهر لدى المشاعر الحسية من الصور العينيّة الخارجيّة التي هي ظاهر الوجود والرحمة . و« الله » إشارة إلى صورة جمعيّة الأوّل من المقامين ، كما أنّ « الرحمان » إشارة إلى الثاني منهما .

١) د : - الى .
٢- -*) ساقط من د .

والذي يلوّح على هذا أنّ الخمسة التي هي مظهر وجود الحقّ فيهما - على ما قال :

أقول - وروح القدس ينفث في نفسي-:
بأنّ وجود الحق في العدد الخمس

وهوالحرف الآخر فيهما - قد ظهرفي « الرحمان » زوجا بالأزواج[١] ؛ فإنّ ما في طيّه من الحروف كلّها أزواج . وقدظهر في الله فردا بالأفراد . ولذلك قال :

(هذا روح المسألة)
إذ بتلك الآية يتقوّم أمراستكشاف الشركة
على ما لا يخفى للفطن ، بعد
تطلّعه لما مهّدنا له فيها .

* * *
* *
*

١) كتب في الهامش : ر ح م ن . ا ل ل هـ .
٢٠٠ ٨ ٤٠ ١ ٣٠ ٣٠

[٢٤]

فصّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة

[تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ **هارون** قد غلب عليه الرحمة المشتقة منها الرحِم ، على ما ورد في الحديث[١] أنّه : « لما خَلَق الرحِمَ ، قال : أنا الرحمان وأنت الرحِم ، شققت اسمك من اسمي ، فمن وصلك وصلته ومن قطعك بتتّه » .

[الإمام والإمامة]

و من ثمّة ظهر عليه عند الإنباء عن محتد نشأته نسبة الأُمومة ، حيث قال : ﴿ يابْنَ أُمَّ ﴾ [٢٠/٩٤] .

والإمام عبارة عن « الأمّ » بتكرار الإضافة اللازمة لمثله ، ولذلك صار مع نبوّته وخلافته عن الحقّ خليفة أخيه ، فله الخلافة الكاملة ، والإمامة هي

١) المسند : ١/١٩٤ . أبو داود : ٢/١٣٣ ، كتاب الزكاة ، باب في صلة الرحم ، ح١٦٩٤ .

كمال الخلافة ، فإنّها تستتبع إطاعة الأُمم خالصة عن القهر[1] والغلبة والظهور بالسيف والسفاك . ولذلك قال تعالى لخليله : ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [١٢٤/٢] فالإمامة عند التحقيق هي النسبة الجمعيّة الوجوديّة الحبّية ، الموجبة لانقياد الأُمم طوعا ورغبة .

ومما يلوّحك على هذا أنّ لفظ « الإمام » عبارة عن باطن لام الجمع و بيّناته مكرّرا ، كما أنّ الكلمة « الهارونيّة » عبارة عن الهاء التنبيهيّة الدالّة على الحاضر ظاهرة بالنور وقلبه الذي هو ظاهر الوجود المنبسط على الكائنات ، المعبّر عنه بالرحمة ، وذلك إذا اعتبر انبساطها على الجهات من الكائنات يعبَّر عنها بالرحموت .

[كان هارون من حضرة الرحموت]

ولذلك قال : (اعلم أنّ وجود هارون كان من حضرة الرحموت ، بقوله ﴿ وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا ﴾ يعني موسى ﴿ أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ﴾ [٥٣/١٩] و كانت نبوّته من حضرة الرحموت) ، فإنّ النبوّة صورة كمال[2] الوجود وغاية

---

١) يؤيده ما ورد في الخبر أن الدين والسلطان توأمان . ومعنى السلطان هاهنا إنما هو ملك القلوب وجذبها ، بحيث لايتمكن صاحب القلب المجذوب من التخلف عن الإطاعة والانقياد فتصير منزلة القلب المنجذب من الإمام الجذّاب للقلوب منزلة الطفل الصغيرالرضيع من أُمه . وهذه المنزلة هي منزلة سائر الكتب السماوية النازلة من عند أُم الكتاب ، التي هي إمام أئمة الكتب الإلهية من أُم الكتاب المسماة بذات الله العلياء ، وهي منزلة العلوية العليا التي منزلتها بعد المحمدية البيضاء من الكتب النازلة على سائرالأنبياء منزلة الأُمومة والإمامة ، والأُمية التي هي أُم الأُمهات (ظ) ، وقد قال أمير ملك الولاية المطلقة فيه : « سرّ كل الكتب في القرآن ، وسرّ القرآن في الفاتحة ، وسرّ الفاتحة في البسملة ، و سرّ البسملة في بائها ، و أنا النقطة تحت الباء » - نوري .

٢) د : لكمال .

تطوّراته الإظهارية ؛ فإذا كان وجود هارون من حضرة الرحموت ، يكون ما يتفرّع عليه منها ، ضرورة ؛ و إذ [1] كان الغالب على موسى أمر الغلبة القهريّة والغضب التسلّطي ، وكان الغالب على هارون الرقّة والشفقة مما هو مقتضى الرحمة التي عليها جبلّته ، سأل الله تعالى بقوله : ﴿ وَ اجْعَلْ لِى وَزِيرًا مِنْ أَهْلِى * هَارُونَ أَخِى * اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِى * وَ أَشْرِكْهُ فِى أَمْرِى ﴾ [٢٠/٣١-٢٩] ليعتدل مزاج صورته النبويّة ، ويناسب به لأمزجة العامّة ، تيسيرا بما هو بصدده من البلاغة والرسالة .

و إنما قال : ﴿ اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِى * وَ أَشْرِكْهُ فِى أَمْرِى ﴾ [٢٠/٣٢-٣١] (فإنّه أكبر من موسى سِنّا ، وكان موسى أكبر منه نبوّة) .

[ظهور آثار الرحمة من هارون]

(ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحموت لذلك قال لأخيه موسى : ﴿ يَا ابْنَ أُمَّ ﴾ فناداه بأُمّه) عند ما يريد الإبانة [2] عن مجمع تفرقتهما ، (لا بأبيه) على أنّ أمر الجمعيّة بينهما في الأب أحكم امتزاجا واقترانا ، (إذ كانت الرحمة للأُمّ - لا للأب - أوفر في الحكم) وظهور الأثرالمترتّب عليها من الرقّة و العطوفة ، (ولولا تلك الرحمة) الوافرة الحكم ، الظاهرة الأثر منها [الف/٣١٣] (ما صبرت على مباشرة التربية) والتزام مقاساتها ، مع قصور القوّة فيها و ضعف مزاجها بالنسبة إلى الأب .

(ثمّ قال) عند ما رأى موسى تفرقة أُمّته في أيّام خلافة هارون وغيبته

---

١) د : إذا .
٢) د : الابابة .

عنهم فتحرّك منه الغضب وغلب عليه : (﴿ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لاَ بِرَأْسِي ﴾) فإنّهما منشأ التفرقة من الشخص ؛ وبيّن أنّ ترشيح أمر التفرقة وتنفيذ أحكامها من مقتضى الرحمة ، والمؤاخذة على ما هومقتضى أصل الطبيعة مما يُشمت به أعداءه من المخالفين له في تلك الاقتضاء ، فلذلك قال : (و ﴿ لاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ ﴾) [١٥٠/٧] .

[غضب موسى وماكتب في الألواح]

(فهذا كلّه نفَس من أنفاس الرحمة ، وسبب ذلك) الغضب وظهوره عليه (عدم التثبّت في النظر فيما كان في يديه) من مبدأي قوّته وفعله (من الألواح) التفصيلية الثابتة فيها كل شيء ، (التي ألقاها من يديه) عند ثوران الغضب وشدّة حدّته ؛ (فلو نظَر فيها نظرَ تثبّتٍ لوجد فيها الهدى والرحمة) مما عليه موسى وأخوه ؛ فلذلك لماسكت عنه الغضب أخذ الألواح فما وقعت عينه مما كتب فيها إلا على الهدى والرحمة ، فقال : ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ [١٥١/٧] .

(فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه ، مما هو هارون بريء منه و الرحمة بأخيه ، وكان لايأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كِبَره) و شيخوخته (وأنّه أسنّ منه ؛ وكان ذلك) القول ، أو ظهور ما ظهر في بني إسرائيل (من هارون شفقة على موسى) حيث ما ظهر من ذلك القول منه مع إهانته إيّاه مايدلّ على تغيّره وتأثّره منها ، استنكافا وغيرة نفسانيّة ، (لأنّ نبوّة هارون من رحمة الله ، فلايصدر منه إلا مثل هذا) فإنّ التفرقة الظاهرة في أُمّته عند خلافة هارون من أثر تلك الرحمة والرقّة .

[عذر هارون]

(ثمّ قال هارون لموسى ﴿ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [٩٤/٢٠] فتجعلني سبباً في تفريقهم ، فإنّ عبادة العِجل فرّقت بينهم ، فكان منهم مَن عبَده إتّباعا للسامري وتقليدا له ، ومنهم من توقّف عن عبادته حتّى يرجع موسى إليهم ، فيسألونه في ذلك) تفريق أُمم كلّ زمان عند تصوير سامر الخيال لهم عِجل العاجل من التجوّهات والتموّلات ، فإنّه قد استحصل من حليّ القوم ، (فخشي هارون) الذي هويّته النور ، الذي هو ظاهر الوجود و الرحمة (أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه) نفسه ، لا إلى الرحمة التي هي أصل جبلّته .

(وكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنّه علِم ماعبده أصحاب العجل) و أنّ التفرقة التي نشأت من عبادته لا يقدح في الجمعيّة الإلهيّة (لعلمه بأنّ الله قد قضى أن لا يُعبَد إلاّ إيّاه ، وما حكَمَ الله بشيء إلاّ وقع ؛ فكان عتب موسى أخاه هارون لماوقع الأمر في إنكاره وعدم اتّساعه[١])، لضيق مشربه عن أن يقبل تلك التفرقة الكونيّة عين الجمعيّة الوجوديّة الإلهيّة وعدم ظرافته لها .

---

١) قال القيصري (ص ١٠٩٦) :« واعلم أن هذا الكلام وإن كان حقا من حيث الولاية والباطن ، لكن لايصح من حيث النبوة والظاهر ؛ فإن النبي يجب عليه إنكار العبادة للأرباب الجزئية ، كما يجب عليه إرشاد الأُمة إلى الحق المطلق ، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام و إن كانت مظاهر للهوية الإلهية ؛ فإنكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبيا حق ، إلا أن تكون محمولا على أن موسي عليه السلام علم بالكشف أنه ذهل عن شهود الحق الظاهر في صورة العجل ، فأراد أن ينبهه على ذلك وهو عين التربية والإرشاد منه ... » .

والأظهر أن ماقاله الماتن مردود بلا ترديد ولايمكن تصحيحه بما أورده القيصري ؛ فإن الكلام في مفهوم الآية الشريفة ولا يمكن حملها - سيما نظرا إلى سابقتها ولاحقتها - إلى قول الماتن بأي وجه من التوجيه .

[العارف يرى الحقّ في كلّ شيء]

وهذا مما لابدّ للعارف منه (فإنّ العارف مَن يرى الحقَّ في كلِّ شيء) وذلك لمن لا يتميّز في ذوقه ظاهر الوجود عن مظهره ، تميّز الظل عن النور ، قائلا بالمتقابلين ؛ و إذ كان موسى قد خلع نعلي المتقابلين[1] عند طيّه طوى التوحيد ، لا تميّز عنده أصلا ، كما قال صاحب هذا المقام فيه[2] :

لا ترم في شمسها ظلّ السوى * فهي شمسٌ وهي ظلٌّ وهي فيء

و إليه أشار بقوله : (بل يراه عين كل شيء) .

[موسى وهارون]

(و كان موسى) عند إهانته و تشدّده مما يوهم غلبة الغضب النفساني (يربّي هارون تربية علم) لا مرتبة ومنصب ، فإنّ موسى لغلبة أحكام الباطن على كلمته أعلم من هارون لغلبة حكم الظاهر عليه .

أمّا الأول فيعلم من التلويح العقدي .

وأما الثاني فلما عرفت ما في اسم هارون من الدلالة على الظاهر؛ فلموسى أن يربّي هارون تربية علم (و إن كان أصغر منه سنا ، ولذلك لما قال له هارون ما قال)- من خشيته أن ينسب التفرقة إليه معتذرا به - قَبِل منه .

---

١) د : - المتقابلين .
٢) د : - فيه .

[موسى والسامري]

و(رجع إلى السامري فقال له : ﴿ مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾) [٢٠/٩٥]- و الخطْب لغةً هو الأمر العظيم ، الذي يكثر فيه التخاطب ؛ وفيه لطيفة منبّهة على ما يستتبع فعله من الخبط - (يعني فيما صنعت من عُدولِك) عن معنى أحديّة الجمع بعمومه (الى صورة العِجل على الاختصاص وصُنعِك[1] هذا الشَبح) المبهج للناظر في صورة عجل العاجل من الأحوال (من حليّ القوم) ومزيّنات ظواهرهم وحاليّاتهم المتحوّلة [2] السريعة الزوال ، (حتى أخذت بقلوبهم) .

[عبادة المال]

فإنّ البواطن لها ارتباط وثيق واتّصال قريب بالظاهر ؛ ولذلك ترى قلوب بني إسرائيل قد انجذبت إلى هذا العجل، (من أجل أموالهم) التي يميل إليها قلوبهم بقوّة ذلك الارتباط (فإن عيسى يقول لبنى إسرائيل : يا بنى إسرائيل قلب كل انسان حيث ماله)- مما يميل إليه بحسب نسبته ، سواء كان من ظاهر الأُمور ، كالمال العرفي وما يستحصل به ، أو باطنه كالعلوم والأحوال القلبيّة و مقاماتها -(فاجعلوا أموالَكم في السماء) وطرف العلو ، كالعلوم الحقيقيّة والأحوال القلبيّة ، (تكن قلوبكم في السماء) .

(وما سمّي المالُ) العرفي (مالاً إلاّ لكونه[3] تميل القلوبُ إليه بالعبادة ،

---

١) د : وصنعتك .
٢) د : المتجولة .
٣) د ، عفيفي : + بالذات .

فهو المقصود الأعظم) ، حيث جعل صاحبُه نفسَه التي هي أعظم شيء عنده عبْدَه ، وهوأعظم من نفسه النفيسة [١] بجعله معبودها ومقصودها وهو(المعظّم في) سائر (القلوب ، لما فيها من الافتقار إليها [٢]) في نيل المستلذّات و استحصال الأقوات .

[تلويحات في حرف اللام]

ثمّ إن هاهنا تلويحا يكشف عن جملة من الحقائق ، وهو أنّ « الم » الذي هو المعرب عن الكتاب - كما عرفت وجه جمعيّته وبيانه - له صورة واحدة بالشخص بين الحروف ، و هو اللام الذي إذا ظهر به كاف [٣] كنه الكل يصير « كلامًا » يعرب عن كافّة الأشياء - صوريّة كان [ت] أو معنويّة - و يظهر الجميع بما لا مزيد عليه فيه ، فهو مالك أزمّة الإظهار ؛ هذا إذا ظهر شخص اللام ببيّناته مختفيا فيها ، فإذا ظهرشخصه بهايصير «مالاً» يستحصل به الأشياء أنفسها ، فإذا ظهر به الكاف يصير « كمالا » به يزيد الأمر ظهورا و إظهارا .

و إذا ظهر بالكاف يصير « مالكا » يغلب على الكلّ ، غلبة تصرّف يظهر [٤] له سلطانه ؛ ومنه يعرف وجه انجذاب القلوب بالمال ، كما يعرف وجه أنّ الكمال عزيز محبوب لذاته ، وأن المالك كذلك له العزّة والمحبّة ولكن

---

١) د : النفسية .
٢) د : اليه .
٣) كاف كلمة «كن » المسمى بكاف المشيئة الإلهية ، هي مرتبة الربوبية الحقيقية ، حكمه حكم كاف كنه الكل ، والمشيئة المسماة بالنور المحمدي ، هي حقيقة حقائق الأشياء كلها وكنهها ؛ ومن هاهنا قال الإمام الصادق الكاشف عن الحقائق :« العبودية جوهرة كنهها الربوبية ». نوري .
٤) د : - يظهر .

قهرا [١] وبالواسطة . فتأمّل فيه يظهر لك غير ذلك من الوجوه الحقيقيّة :

[حرق العجل ونسفه]

(وليس للصوَر بقاء) كما تقرّر سابقا ، وقد ظهر ذلك حتى عثر عليه بعض أهل النظر من المتكلمين ، كما أشار إليه ، (و) حينئذ (لابدّ من ذهاب صورة العِجل لو لم يستعجل موسى بحرقه ؛ فغلبت عليه الغيرة) حيث أنّ تلك الصورة بالنسبة إلى جمعيّته الكماليّة جزء محاط تحت حيطة كماله الإنساني ،(فحرّقه ثمّ نسَف رمادَ تلك الصورة في اليمّ) - يعني محيط الإطلاقي الجمعي -(نسْفا) اقتلع به أثره ؛ يقال : نسَف الريحُ الشيءَ : اقتلعته وأزالته . وفي الآية : ﴿ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا ﴾ [٢٠/٩٧] ، أي نطرحه فيه طرح النسافة ، وهي ما يثور من غبارالأرض .

(و) لذلك لما غرق في محيط الجمع الإطلاقي (قال له : ﴿ انْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ ﴾ [٢٠/٩٧] فسماه « إلها » بطريق التنبيه للتعليم) ، لا التهكّم للتعيير ، كما هو مبلغ أفهام العامة .

وفيه **تلويح** : حيث أنّ العِجل من الحلي الذي هو المال ، وهو اللام الظاهر ببيّناته ، فطرح ذلك في اليمّ بعد حرقه وتفتّت أجزائه ، وهو باطن ميم الجمع الإطلاقي وبيّناته .

ثمّ إنّ ذلك لأنّه (لما علم أنّه) يعني العِجل الذي جعلوه معبودا ، من (بعض المجالي الالهيّة) وأجزاء المجلى الكليّ الإنسانيّ فلذلك قال (لأحرقنّه ؛

١) د : قهر .

فإنّ حيوانيّة الإنسان) بقوّة قهرمان الجمعيّة و سلطانها (لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان) فمن حيث الجمعيّة الإلهيّة ينقاد الكل لتصرّفه ، و إليه أشار بقوله : (لكون الله سخّرها للإنسان) .

[التسخير والمسخّر]

هذا على تقدير دخوله في الجمعيّة الحيوانيّة (لاسيّما و) العجل المجعول[1] (أصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير) لكونه أنزل وأقلّ جمعية منه (لأنّ غيرالحيوان ما له إرادة) تكون مبدء لأفعاله الخاصّة الاختياريّة ، (بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إباء) لأنّ قابليّته غير مشوبة بغرض خاصّ واختيار يتوجّه إليه ، (وأما الحيوان فهو ذو إرادة و غرض) تحرّكه تلك الإرادة نحو ذلك الغرض ، (فقد يقع منه الإباء) إذا لم يوافق جهة غرضه جهة يوجّه المتصرّف فيه نحوها (في بعض) أنحاء (التصريف ، فإنّ كان فيه قوّة إظهارذلك) في مقابلته (ظهر منه الجموح لما يريده منه) ذلك (الإنسان) المتصرّف ، (و إن لم يكن له هذه القوّة) التي بها يقدر على المقابلة (أو يصادف) غرضُ الإنسان المتصرّف (غرضَ الحيوان) في بعض أنحاء[2] الطرق (انقاد مذلّلا لما يريده منه) المتصرّف ، لأنّه واقع في طريق غرضه ؛(كما ينقاد) الإنسان (مثله لأمر ما [3]رفعه الله به عليه[4]) ، فذلك الانقياد ليس طبيعيّا ، بل لما رفعه الله به (من أجل المال الذي يرجوه منه ،

---

١) د : المعجول .
٢) د : الحا .
٣) د : فيا .
٤) عفيفي : - عليه .

المعبَّر عنه في بعض الأحوال)- عند استجماع ما اعتبر من الشروط الشرعي -(بالأُجرة) .

وقد نصّ على ذلك (في قوله[١] : ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا) ، والسخريّ هو الذي يقهر أن يتسخّر بإرادته .

و إذ قد ظهر أنّ المال الذي به التسخير إنما هو لنيل مقتضيات القُوى الطبيعية واللذّات الجسمانيّة مما يختص به الحيوان - دون الإدراكات الكماليّة الإنسانيّة ، فإنّه هو العائق لتلك الإدراكات أن تبلغ كمالها ، فضلا عن أن تكون معدّا لنيلها - (فما يسخّر له مَن هو مثله) في الإنسانيّة (إلا مِن حيوانيّته ، لا من إنسانيّته ، فإنّ المثلين ضدّان)، هذا في المسخّر المشترك الذي يتوجّه نحواللذات الجسمانيّة السافلة .

وأما المسخّر المتعالى الذي يتوجّه نحو معالي الأُمور ، فهو مقتضى الكمال الإنساني ، فإنّه يحب العلو ويقتضيه بحسب نشأته الذاتية ، (فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أوبالجاه[٢] بإنسانيّته) المجبولة على أن يتسخّرله من في السموات ومَن في الأرض جميعا ، ولذلك ذهب الشيخ إلى أنّ معنى قوله ﷺ[٣]:« آخر مايخرج من رؤوس الصدّيقين حبّ الجاه » يطلع منها ويبرز ، فإنّه مقتضى أصل جبلّته . ومن ثمة ترى الدهاة من أئمّة المسلمين في صدر الإسلام قد

---

١) مضمون قوله تعالى : ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَ رَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [٣٢/٤٣] .

٢) م ن : والجاه .

٣) لم أعثر عليه في الجوامع الروائية ، وأنما نسب إليه ﷺ في بعض كتب العرفاء مرسلا .

ارتكب في نيل الرفعة والعلوّ كل صعب وذلول ، واستوقف كل مقدام منهم نفسه في تلك المهالك قائلا [١]: * مكانك ، تحمدي ، أو تستريحي * فجعل القتلَ في مقابلة نيل ذلك المبتغى فوزا واستراحة .

(و يتسخّر له ذلك الآخر ، إمّا خوفا أو طمعا) من مبدء الغضب و الشهوة الحيوانيّتين ؛ فهو أيضا : (من حيوانيّته لا من إنسانيّته ، فما تسخّر له مَن هو مثله) من حيث هو مثله .

(ألا ترى ما بين البهائم من التحريش)، وهوالعداوة التي بينها ،كما هو المشاهَد من الكلاب والثيران ، وكل ذي قوّة منها مع بني نوعه ، دون غيره مماسواه ، (لأنها أمثال ؛ فالمثلان ضدان) لما تقرّر أنّ ما به الاشتراك هو محلّ التنازع ، فكلّما كان أكثر [٢]، كان التنازع أشدّ ، كما بين أهل ضيعة و صناعة وقرابة .

وفيه **تلويح** حكميّ جمعيّ ، حيث أنّ الجامع هو الفارق ، فلا تغفل عنه .

ولذلك (قال : ﴿ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ﴾) فإنّ المسخِّر

---

١) إشارة إلى ماحكاه أصحاب السير عن معاوية ، روى القالي (أمالي القالي : ٢٥٥/١) بإسناده عنه : لقد وضعت رجلي في الركاب يوم صفين غير مرة ، فما يمنعني من الانهزام إلا أبيات ابن الإطنابة :

أبت لي عفتي وأبى بلائي * وأخذي الحمد بالثمن الربيح
و إعطائي على الإعدام مالي * وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجاشت * مكانك تحمدي أو تستريحي
لأدفع عن مآثر صالحات * وأحمي بعد عن عرض صحيح

راجع أيضا العمدة لابن رشيق : ٢٩/١ .

٢) د : - اكثر .

ليس مع المسخَّر له في درجة ، وإن كان معه في الحدّ والزمان والمكان والفعل (فما هو معه في درجته) ، فتلك الأُمور الجامعة مع أنّها أوصاف حقيقيّة و نسب ذاتيّة ما أثرت تأثير نسبة الدرجة التي هي اعتبارية محضة .

وفيه أيضا نكتة جمعيّة ، حيث أنّ الأثر إنما هو الأعدام[1] وما يقربها .

(فوقع التسخير من أجل الدرجات) .

[التسخير على قسمين]

(والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخِّر- اسم فاعل- قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخّر) على سبيل القصد والاختيار ؛ فمبدء ذلك التسخير منه إمّا أن يكون المال ،(كتسخير السيّد لعبده ، و إن كان مثله في الإنسانيّة ، و)، إمّا أن يكون الجاه (كتسخير السلطان لرعاياه ، و إن كانوا أمثالا له يسخّرهم بالدرجة) نفسها .

(والقسم الآخر) أي الذي ليس مرادا للمسخِّر-اسم الفاعل-(تسخير بالحال) ، من غير قصد منه واختيار ،(كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال[2] مَن عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم ؛ وهذا كلّه تسخير بالحال من الرعايا يسخِّرون بذلك ملوكهم[3]) .

ثمّ إن مبدء هذا التسخير عند الفحص عنه إنما هو مرتبة السلطنة ، فإنّها هي التي تقهر السلطانَ على ارتكاب ما التزم من المشاقّ ، لا الرعايا ؛ و لذلك

١) كذا ولعل الصحيح : إنما هو للأعدام

٢) م ن ، د : قتل .

٣) د ن : مليكهم .

قال : (ويسمّى على الحقيقة تسخير المرتبة ، فالمرتبة حكمت عليه بذلك ، فمن الملوك من سعى لنفسه) [الف/٣١٤] ذاهلاعمّاحكم عليه المرتبة من تسخيره لرعاياه ؛(ومنهم من عرف الأمرفعلم أنّه في المرتبة [1]) مقهور تحت حكمها (في تسخير رعاياه ، فعلِم قدرَهم وحقّهم ، فآجره الله على ذلك ، أجرَ العلماء بالأمر) ؛ أي الظاهر من الأُمور كالأفعال وأحكامها ، على ما نبّهت عليه في صدرالكتاب ، عند تحقيق معنى الأمر ، فإنّهم إذا علموا الأمر (على ما هو عليه) لابدّ و أن يحكم عليهم تلك المرتبة بإظهار تلك الأحكام و إثباتها و تفهيمها للعامّة ، حتى يتلقّوها بالقبول ؛ (وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤون عباده) كالسلطان في شؤون رعاياه .

(فالعالمَ كلّه يسخّر بالحال من لايمكن أن يطلق عليه اسم إنّه مسخَّر) ، بناء على الأصل الممهّد من أنّ أسماء الحقّ ما يدلّ على التأثير مما يتبع أحكام الوجوب الذاتي ، إلا أنّه لما كان باعتبار هويّته الإطلاقيّة ربّا للعالمين[2] كان

---

١) عفيفي : بالمرتبة .

٢) أي في عين كونه كذلك ، تعالى عن ذلك ، للزوم الحكم بتعانق الأطراف . بون بين حكم الهوية الإطلاقية وبين حكم حضرة الذات - المسمى بالله - كالبون بين حكم الوحدة في الكثرة ، وبين حكم الكثرة في الوحدة بوجه أشرف وبنحو أعلى ، إذ حكم الوحدة الساري في مراتب الكثرة والظاهر بأحكامها حكم الوجود الانبساطي والنور المحمدي الذي احتجب به حضرة الذات الأحدية تعالى ، كما في الكافي بإسناده : « محمد حجاب الله » .

وذلك الحجاب المنبسط على هياكل أعيان الأشياء إنما هو فعل حضرة ذات الحق الحقيقي الغني القيومي تعالى ، وهو الفائض عن حضرة الذات أولا وبالذات . إذ منزلته لمن حضرة الذات منزلة إشراق الشمس منها ، فهو في كل بحسبه . وأما الوحدة التي هي مجمع الكثرة بوجه أعلى في وجه ومظهر الكثرة من وجه آخر ، فهي الوحدة الحقة الحقيقية التي احتجب بتلك الوحدة الظاهرة بصورة الكثرة ، التي منزلتها من تلك الوحدة الحقة الحقيقية العينية المطلقة القيومية الواجبية تعالى منزلة الوجه من الكنه ومنزلة الظل من الحقيقة .ومن هاهنا قالت ☜

مسخّرا بالحال للعالم تعالى عن ذلك . ولذلك قال : (قال تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾) [٢٩/٥٥] ، وما قال : « الله في شأن » ، ولا غيره من الأسماء المختصّة به .

[حكمة عدم تنفيذ هارون ما أنفذه موسى في العجل]

ثمّ إنّ موسى له تسخير سلطنة النبوّة على بني إسرائيل ، كما أنّه هو المسخّر بالحال تحت قيامه بأمرهم وحفظه صورة جمعيّتهم . ولذلك لما رجع وفرغ من إنفاذ حكم ذلك التسخير ، أخذ في إنفاذ حكم التسخّر بالتشدّد على خليفته هارون وحرق العجل ، وقلع آثاره في العين . على ما وقع في خلافة هارون ما كان منكَرا في نظر كمال موسى كلّ الإنكار ، بل كان معذورا فيه كما سبق .

(فكان عدم قوّة إرداع هارون بالفعل أن ينفّذ) ذلك الإرداع (في أصحاب العجل بالتسليط على العجل) وإفنائه (كما سلّط موسى عليه ، حكمة من الله ظاهرة في الوجود) - وأنت عرفت ما لهارون من النسبة الارتباطيّة والرقيقة الاتحاديّة إلى ظاهرالوجود حتى تصوّرفي أيام خلافته صورة

☜ أساطين العلم والحكمة : إنّ مسألة الكثرة في الوحدة التي أم أمهات الحقائق والمعارف ، علة مسئلة الوحدة في الكثرة . وقد قل من يتحقق بمسألة الكثرة في الوحدة بحق تحققها وكثرالقائلون بمسألة الوحدة في الكثرة و إن لم يتمكنوا من حق القول بها ، و لو تمكنوا حق التمكن لقالوا بأصلها أولا، ثم بها ثانيا ـ هذا . ولكن في المقام سرّجسيم عميق لارخصة لنا في مثل مجالنا هذا في التعرض للإشارة إليه ﴿ وَ أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾[٤٢/٥٣]. فافهم واستقم كما أمرت ـ نوري .

و لايتوهمن من قولنا هذا أن للوجود الانبساطي هوية في حيال نفسه يضاهي هوية حضرة الذات الأحدية - فإنه كفر وشرك وزندقة - بل الهوية هوية حضرة الذات الأقدس تعالى ، والوجود الانبساطي الذي هو فعله وإشراق شمس حقيقته تعالى منزلته من الهوية المطلقة الذاتية منزلة إطلاقها وإحاطتها وعموم نورها الفائض عنها أولا وبالذات . والإحاطة صفة فعل لاصفة الذات التي هي كمال الذات . وهذا هو سر قل من يتمكن من حق نيله ـ نوري .

المعبود في العجل العاجل (ليُعبد في كلّ صورة ، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) عند إنفاذ حكم موسى عليها ، ولكن بعد أن عبدوه ، (فما ذهبت إلا بعد ما تلبّست عند عابدها بالألوهيّة) .

[هو المعبود في كلّ صورة]

(ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلاّ وعبد . إمّا عبادة تألّه ، وإمّا عبادة تسخير) ؛ وبيّن أن ظهور الأعيان بأنواعها إنما هو لإظهار أحكامها وإنفاذ قهرمانها ، وذلك بأن يكون معبودالهذا النوع الكمالي ، مطاعا أحكامها بالنسبة إليه ، ولو في شخص واحد منهم ؛(فلابد من ذلك لمن عقل) أنّ الغاية من الحركة الوجوديّة لابدّ وأن يترتب على أعيان الوجود ؛(وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد) في الخارج ،(والظهور بالدرجة) الكماليـة العزيزة (في قلبه ، ولذلك تسمّى الحقّ) نفسه (لنا بـ ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ﴾ [١٥/٤٠] ، ولم يقل : « رفيع الدرجة » فكثّر الدرجات في عين واحدة) بالوحدة الحقيقيّة ، التي لا وجه للتكثّر فيها أصلا ، لما في المعبودين من التخالف في وجوه عبودتهم ، وذلك هو المستلزم لتباعد جهات العباد في قبلة عبادتهم ووجهة طاعتهم .

وكل ذلك حق ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [١٤٨/٢] ، (فإنّه قضى أن لايُعبَد إلا إيّاه في درجات، كثيرة مختلفة أعطت كلَ درجة مجلى إلهيّا عُبد فيها) وتلك المجالي متفاوتة بحسب العلوّ والإحاطة تسخيرا وتألُّها .

[أعظم مجلى عبد الحقّ فيه الهوى]

(وأعظم مجلى عُبد فيه) تسخيرا (وأعلاه) تألها (الهوى ، كما قال :

﴿ أَفَرَأَيتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاه ﴾ [٢٣/٤٥]، حيث أطلق عليه اسم « الإله » ، (فهو أعظم معبود ، فإنّه لا يُعبَد شيء إلاّ به ، ولا يُعبَد هو إلاّ بذاته) ، و ذلك لأنّ الهوى عبارة عن الميل الطبيعي نحومستلذّات الطبيعة ، من استيفاء حكم الشهوة والغضب وما يندرج فيهما ، مما يترتّب ذلك عليه ، كحبّ المال والجاه وغيرهما ؛ و بيّن أنّ كل من يَعبُد شيئا و يخضعه ويُطيعه إنما يعمل ذلك لتصوّر توقّف شيء من ذلك عليه وطمعه منه ؛ فذلك الميل هو الباعث على تلك العبادات في صورها المتخالفة ، بحسب تخالف المعبودين ، فالمعبود لا يُعبد إلاّ به ، وهو المعبود لذاته في صور عبادات العابدين ، طمعا في الجنّة ، أو خوفا من النار آجلا وعاجلا ، في استحصال الجاه والمال ، وارتكاب ما به يوجدان من الأعمال الشاقّة والأفعال المزعجة مدى الأعوام والدهور بدون تعب ولانصب .

وهاهنا **تلويح** : وهوأنّ «هو» الذي هوموطن الإطلاق ومعدن القابليّات التي تنجذب نحو مقتضياتها القلوب بقوالبها ، إذا فتح هاء هويّته المضمومة بإشباع واو البطون[١]، ظاهرا بألف الإلف و المحبّة ، غالبا عليه بفتحة فتح

---

١) قال سبحانه : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾ [٣/٥٧] ، و في الخبر في ترجمة اسم « هو » ما محصله : « الهاء تنبيه للثابت ، والواو إشارة إلى الغائب » ؛ لعله يعني الغائب عن الحواس ـ أية حاسّة كانت ، حسية أو عقلية ـ قال ﷺ : « احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار » . والعجب كل العجب هو كون حرف الهاء مخرجا أول حرف يبرز من غيب النفس - بسكون الفاء - في لوح النفَس - بفتحها - بمنزلة غيب الغيوب ؛ و مخرج الواو على عكسه بمنزلة ظهرالظهور ، كما يشير إليه ما تضمنه الكريمة المذكورة والسرّ باطن في ظهوره ، ظاهر في بطونه ، للزوم تعانق الأطراف أي في هو المطلق ، كما يكشف عنه الكريمة المذكورة .

« يک نكته ازاين دفتر گفتم وهمين باشد » - نوري .

أبواب الظهور[١]هو « هوا » ومن ثمة تراه في أحد أوضاعه دالاًّ على مبدء تمام الجمعيّة الإحاطيّة ظهورا وإظهارا .

أمّا الأوّل : فلأنّ الهواء - الممدود - هو مادة الروح الحيواني ، الذي به تتقوّم اللطيفة الإنسانيّة الكماليّة .

وأما الثاني : فلأنّه هو المطيّة لفُرسان ميدان البيان ، و المجلى لعرائس[٢] مخدّرات البنان ، وهما صورتا الكلام الكلامي، والكتاب الإنزاليّ[٣] ،كما نبّهت عليه غير مرّة .

هذا على وضع آخر غير ما نحن فيه ، وعلى هذا الوضع أيضا له الإحاطة باعتبارأنّه الحركة والميل الإرادي الحبّي الذي هو أصل سائر الحركات والسبب للكل عينا وعقلا ، ولذلك قال : (وفيه أقول) نظما محلّفا به باعتبار أنّه هو اسم « هو » الظاهر بفتح هويّات أعيانه بقوله :

(وحقّ الهوى أنّ الهوى سبب الهوى) *

يعني بحقّ الاقتضاء الذاتي ، المعبَّر عنه في بعض العبارات بالعشق ، وهو الذي عبّر عنه بالهوى ، إنّ الهوى الذي هو الميل الطبيعي المعبّر عنه بالحركة الحبّية السارية في سائرالموجودات هو سبب هذا الميل الجزئي الإرادي ، الذي للناس ، به يتوجهون نحو معبودهم ، و يولّون قبلة مقصودهم ، فهو أصل سائر

---

١) أي غالبا عليه بفتح الهاء فتح أبواب الظهور ، بأن يكون « فتح أبواب » منصوبا على المصدرية النوعية - فلا تغفل - منه .

٢) د : العرائس .

٣) يعني أن حكم البيان على ذمة الكلام ، وأمر الكتاب على ذمة البنان . فالكلام مجلى البيان ، والكتاب مجلاة البنان + نوري .

الميول والحركات ظاهرا وباطنا . بل أصل الكلّ ميلا كان أو صاحبه ، ولذلك قال :

* (ولولا الهوى في القلب) أي الميل الكلّي والحركة الوجوديّة الأصلية (ما عُبِد الهوى) بالحركات الجزئيّة الكونيّة ؛ فالمعبود في الكلّ إنما هو الحق ، وكذلك العابد ؛ على ماهو المعلوم من الآية الكريمة القائلة :﴿ وَ أَضَلَّهُ الله عَلَى عِلْمٍ ﴾ [٢٣/٤٥] و إليه أشار بقوله :

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ، كيف تمّ في حقّ مَن عبَد هواه و اتخذه إلها) حيث ماأخرجه في تلك الضلالة عن أن يكون عن علمٍ (فقال : ﴿ وَ أَضَلَّهُ الله عَلَى عِلْمٍ ﴾ [٢٣/٤٥] والضلالة : الحيرة) على ما هو مقتضى تعدّد وِجهة المتّخذين هواهم إلها ، لتكثّر صور هويّات متعلّقات أهويتهم ، فإنّ تعدّد جهات المقصد وتخالفها مما يوجب التحيّر ضرورة ، ولكن لما عرف إيصال الكلّ إجمالا ، يكون ذلك على علم .

[لايُعبد معبود إلا بالهوى]

(و) وجه تفصيل (ذلك) التتميم (أنّه لما رأى هذا العابد ما عبَد إلاّ هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة مَن عبَده من الأشخاص) - التي هي متعلّقات أهوية العباد ، عينيّة ذلك ، أو عقليّة ، وهميّة أوخياليّة ؛ فإنّه يشمل[1] سائرالعبادات من العبد -(حتّى أنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضا ، لأنّه لولم يقع له في ذلك الجناب المقدّس) من حيث هو عن تطرّق

١) د : يشتمل .

الأهوية (هوى) من عند نفسه -(وهو الإرادة) المنبعثة عمّا يسوق همّته إليه ، من الملاذّ الجسمانيّة ، أوالأحوال الوجدانيّة ، أو المدارك الروحانيّة - (لما اختار ما عند[1] الله[2]) من تلك المقاصد المتعالية بحسب علوّ الهمم (ولا آثره على غيره) .

[معنى : أضله الله على علم]

هذا إذا كان المعبود له صورة اعتقاديّة ذهنيّة ؛ (وكذلك كلّ مَن عبَد صورة مّامن صوَرالعالم) وأصنامه - ماليّة كانت أوجاهيّة -(واتّخذها إلها ، ما اتّخذها إلاّ بالهوى ؛ فالعابد لايزال تحت سلطان هواه ثم رأى المعبودات) التي هي متعلّقات الهوى (تتنوّع في العابدين) بحسب تخالف حقائقها وتدافع بعضها البعض ،(فكلّ عابد أمرا مّا يكفّر من يعبد سواه ، والذي عنده أدنى تنبّه) - و هو الذي ينخرط في جملة من يدخل في التخاطب بالكلام المنزَل السماوي ، فإنّ مَن دونه ليس بداخل في ذلك التخاطب أصلا ، فهو الذي يُقصد بقوله تعالى : ﴿ وَ أَضَلَّهُ الله ﴾ [٤٥/٢٣]- و لذلك (يحارلاتّحاد الهوى) عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلّقاتها ، فإنّ الكلّ فيه متّحد ، فأمّا عند قطع النظرمن تلك المتعلّقات فله الأحديّة الذاتيّة ، ولذلك قال مضرباعنه بقوله : (بل لأحديّة الهوى ، فإنّه عين واحدة في كل عابد، فأضلّه الله) من حيث تلك المتعلّقات عند تخالف جهات التوجّه مما يوجب تحيّر المتوجّهين ، ولذلك قال : (أيّ حيرة) .

---

١) د : ماعبد .

٢) عفيفي : وهو الإرادة بمحبة ماعبد الله و لاآثره على غيره .

ثم إنّ هذا إذا اعتبرالهوى من حيث المتعلّقات التي هي مبدء الاتّحاد وهو الموجب للضلال والحيرة . فأمّا عند قطع النظر عنها وظهورالهوى بأحديّة عينه لديه فهو (على علم) ؛ فلكلّ عابد باعتبار هذين الوجهين من معبوده علم في حيرة وحيرة على علم ، فهذا وجه تتميم العلم وتعميمه - فلا تغفل .

(فإنّ[١] **كلّ عابد** ماعَبد إلاّ هواه ، ولا استعبده إلاهواه ، سواء صادف الأمر المشروع) من الصور الاعتقاديّة والشعائر الشرعيّة ، (أولم يصادف) ذلك ، كالمقتضيات الطبيعيّة والرسوم العاديّة ؛ (**والعارف** المكمّل من رأى كلّ معبود)- مشروعا كان أو غير مشروع -(مجلى للحقّ يُعبد فيه ، ولذلك سموه كلّهم إلها مع اسمه الخاصّ بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملَك ؛ هذا اسم الشخصيّة فيه) ، فإنّ كل ذي مرتبة من الأشخاص كما أنّ له أسماء بحسب شخصيّته ، لابدّ و أن يكون له آخر بحسب مرتبته ، كالقاضي والسلطان والحاكم .

(والأُلوهة) أيضا(مرتبة) لذلك الشخص من الشجر والحجر والإنسان (يتخيّل العابد له أنّها مرتبة معبوده) على الإطلاق ، (وهي على الحقيقة) غير ذلك ، فإنّه (مجلى للحقّ لبصر هذا العابد) الخاصّ ،(المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ) من بين المجالي الغير المحدودة التي للمعبود الواحد الحقيقي ، فإنّه من حيث تلك المجالي المتكثّرة الكونيّة لايصلح لأن يُعبد .

---

١) عفيفي : بان .

[قول الجاهل والعارف في المعبود]

(ولهذا قال بعض من عَرف) الأمرَ من حيث حقيقته العالمة بالذات من غير ظهورذلك العرفان منه - ولذلك قال :- (مقالة جهالة) حيث ماعرف مؤدّى قوله : (﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى ﴾) [٣٩/٣]، فإنّ له دلالة بيّنة على أنّ هذه المجالي الكثيرة المعبودة لهم غير معبودة لذاتها ، بل إنما يعبدونها تقرّبا إلىالمعبود بالذات ، وهو الله الواحد الحقّ ؛ إلا أنّهم جهلوا مقالتهم ، فإنّهم في مقالتهم ذلك ما اعتبروا التعيّنات الكونيّة معبودات ، كما ظهر من أحكامهم العينيّة (مع تسميتهم إيّاهم آلهة ، حتّى قالوا) عند ما ظهر عليهم سلطان الإطلاق الجمعيّ الختميّ ، وأثبت الواحد الحق في عين تلك التعيّنات المتكثّرة : (﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾) [٣٨/٥] .

(فما أنكروه) لعلمهم في حقيقتهم الأصليّة به ،(بل تعجّبوا من ذلك) لغرابته بالنسبة إلى مأنوسات عقائدهم ومألوفات تقليداتهم بآبائهم ، (فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور) التعيّنية (ونسبة الألوهة لها ، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد ، يُعرف ولا يُشهد) - على صيغة المبنيّ للمفعول - فإنّ الإله من حيث الوحدة الحقيقيّة معلومة غيرمشهودة بالبصر، فحينئذ قوله :(بشهادتهم) متعلق بالواحد ، أي دعاهم الرسول إلى الإله الواحد الحق بشهادتهم (أنّهم أثبتوه عندهم واعتقدوه)، أي أثبتوا ذلك الواحد واعتقدوه (في قولهم :﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى ﴾) [٣٩/٣] .

و يمكن أن يقرء « يشهد » على المبنيّ لفاعله ، وهوضمير الرسول ، وقوله:

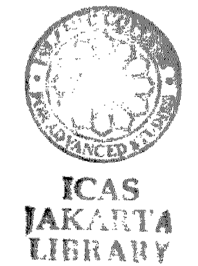
« بشهادتهم » أي لا يشهدوا الرسول بشهادتهم ذلك لعدم مطابقة علمهم ؛ فقوله : (لعلمهم) متعلّق بـ« لايشهد[١]» حينئذ ؛ وعلى التقدير الأوّل متعلّق بـ« اعتقدوه »؛ أي اعتقدوا ذلك الواحد لعلمهم (بأنّ تلك الصورة حجارة ؛و لذلك قامت الحجّة عليهم) عند الامتحان والاختبارعن مبلغ علمهم (بقوله ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ ﴾ [٣٣/١٣] ، فما يسمّونهم[٢] إلاّ بما يعلمون) لأنّ الكلام صورة العلم ، و ذلك (أنّ تلك الأسماء لهم حقيقة) عندهم ، وليس لهم غير تلك الحقيقة .

(وأما **العارفون** بالأمر) وهم المكمّلون، الذين يرون الكلّ مجالي الواحد الحقّ و لكن لا يظهرون إلا ما يقتضي الوقت الظاهر بصور الأنبياء والرسل إظهاره ، لأنّهم عرفوا الأمر (على ما هو عليه ، فيظهرون بصورة الإنكار لما عُبد من الصور) ، مع رؤيتهم أنّها من مجالى الحقّ ؛ (لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت)[الف/٣١٥] فيما يظهرون به من الصورة الكلاميّة (بحكم الرسول الذي[٣] آمنوا به عليهم) و هم مغلوبون تحت ذلك الحكم ، محاطون به ، و ذلك الحكم هو (الذي به سمّوا مؤمنين ، **فهم عبّاد الوقت**) وذلك هو المجلى الجمعيّ الذي له الإحاطة بالكلّ .

والمتّصف بتلك العبادة **هوالمتّقي** ، كما يدلّ عليه **تلويحه** ، فإن **التقوى** هوالظهور بحكم الوقت ، والحاكم من الشيء هوباطنه -كما عرفت مرارا- فلذلك ترى باطن الوقت ظاهر التقوى .

---

١) د : فلايشهد .
٢) د : فما يسموهم .
٣) د : الذين .



ولذلك ينكرون غيرهم من العابدين ، (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلّي) الظاهر حكمه عليهم ، وهو(الذي عرفوه منهم ، وجهله المنكرالذي لاعلم له بما تجلّى)، أوله علم (و) لكن (يستره)، وهو(العارف المكمّل) الظاهر بحكم الوقت (من نبيّ ورسول ووارث عنهم ، فأمرَهم بالانتزاح عن تلك الصورة ، كما انتزح[1] عنها رسول الوقت) الحاكم بمقتضاه ، العارف به ، (اتّباعا للرسول ، طمعا في محبّة الله إيّاهم) ، فإنّ المحبّة التي هي أصل الحركة الوجوديّة التي منها تحصّلت الأنواع و تكوّنت الأشخاص ، متعلّقها هو الكمّل من الرسل ، فمن تبعهم من تلك الأشخاص واندرج تحت كليّة أمرهم وإحاطتهم ، نال تلك المرتبة وفاز بمحبّة الله إيّاه ، و من استقلّ بحكم شخصيّة الجزئيّة بعُدَ عنها ضرورة ؛ فمن اعتكف سدّة المحبّة وقرَعَ بابَهالابدّله من المتابعة حتى يفتح عليه ذلك الباب.

ولذلك ترى المتابعة واقعة بين المحبّتين[2] ، كما أشار إليه (بقوله : ﴿ قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ الله ﴾) [٣١/٣] .

والمتابعة هاهنا هو الانتزاح و البُعد عن تلك المجالي المشهودة الظاهرة ، حفظا لعزّة المعبود وجلاله ، ووفاء بخلوص العبوديّة وانكساره (فدعا إلى إلهٍ يُصمَد إليه) ويُقصد عندالافتقار والاحتياج ، (ويُعلم) بمثل هذه الصفات بوجه (من حيث الجلة ، ولايُشهد) لأنّ المشهود - كان من كان - ليس له أبّهة الغالب في عزه وعظمته .

---

١) عفيفي : فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح .
٢) د : المحبتين .

وإنّك قد عرفت أنّ الكيفيّات والانفعالات ومايجري مجراها - مما يختصّ به الكثائف - لايناسب المعبود الإله ، وهولايتّصف به في لسان الظاهر ، و لذلك قال :

(﴿ وَلاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ [٦/١٠٣] ، بل ﴿ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ للُطفه وسريانه في أعيان الأشياء)؛ وبيّن أن الساري في الشيء لايقبل قوّة الإبصار، فإنّها إنما يتعاكس أشعّتها أو يتمثّل انطباعها في كثيف غير نافذ ولا سارٍ[1] في بطون آخر- كما عرفت أمره في المقدمة - .

(فـ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾[٦/١٠٣]كما أنّها لاتدرك أرواحها المدبّرة أشباحها وصورها الظاهرة) يعني الحيوانيّ والنفسانيّ والطبيعيّ ؛ فإنّ قوّة البصر لايدرك شيئا منها مع ظهور آثارها وأفعالها ؛ (فهو ﴿ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ ﴾) ، فاللطف إشارة إلى كماله في الظهور، والخِبرة إلى كماله في الإظهار(و) ذلك لأنّ (الخِبرة ذوق ، والذوق تجلٍّ ، والتجلّي في الصور) ، فإنّ التجلي إنما هوالظهور فلابدّ له من المظهر ، (فلابدّ منها)- يعني الصور ، فإنّها مظاهر التجلّي -(ولابدّ منه ، فلابد أن يعبد من رأه) في تلك الصور والمظاهر (بهواه) أي بحكمه وقهرمانه ، فإنّ الهواء هو الرقيقة بين تلك الصور والمجالي ، وبين من يهيم بها ممن رآه فيها . ولكن لما كان إظهار هذا لا يوافق كمال العبوديّة وجلال عزّة المعبود -كماعرفت آنفا - طوى عن الإفصاح به ، فالأمر فيه موكول إلى الفهم والفطانة ، وأشار إليه[2] بقوله : (إن فهمت) . (وعلى الله قصد السبيل) مطلقا ، سواء ساق إليه الشرع ، أوقاد إليه الهوى .

---

١) م : ولاسارى . د : والاسارى . ٢) د : واليه اشار .

[٢٥]
فصّ حكمة علوية في كلمة موسوية

[وجه تسمية الفص]

اعلم أنّ علوّ الرتبة في الوجود والتفوّق على البريّة في أمر الإنباء والإظهار إنما يتصوّر لمن اختصّ بين الكمّل بالتحقّق بما هو الأنزل رتبة والأسفل ظهورا و درجة ، كما أنّ الأوّلية فيه إنما يتصوّر لمن تفرّد بالآخريّة والختميّة ؛ وبيّنٌ أنّ الأنزل رتبة والأسفل درجة في الظهور إنما هو الكلام -كما بُيّن أمره - والمختصّ بتحقّقه بين الأنبياء - الذين هم أساطين بنيان الإظهار والإشعار- هو موسى ؛ ولذلك قد ورد في التنزيل :﴿ وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾[١٦٤/٤] ، فإنّه يدلّ مع تحقّقه بالكلام ، على اختصاصه بمزيد من التكثير فيه ، على ما هو مقتضى تلك المرتبة ؛ ومن ثمّة تراه قد ورد في الآثارالختميّة [١]:« إنّه تعالى كتب التوراة بيده ، كما أنّه خلق آدم بيده » ، فهو في أمر الإظهار بمنزلة آدم في الظهور ، و إنّه قد اختصّ بين الأنبياء بتكثّر الأمّة .

١) الاختصاص : مسائل عبد الله بن السلام ، ٤٥ .

و إذا عرفت هذا فقد ظهرلك وجه اختصاص حكمته بالعلوّ ، ومن هاهنا ترى من قابَله في سباق ميدان الظهور إنما ركب مطيّة العلوّ والتفرّد بادّعائه ، وهو قد غلبه بذلك حيثما نصّ على اختصاصه له[1] في صورة الخطاب الذي هو أرفع المنازل وأعلاها لدى التكلّم بقوله تعالى :﴿ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى ﴾[٢٠/٦٨] .

وأيضا فإنّ في تلويح الكلمة الموسويّة مايدلّ على اختصاصه بالحكمة العلويّة عند حذف المكرّرمنها[2]، كما أنّ مادّته هي مادّة السموّ والسماء .

ثم إنّ من آيات علوّ [الـ]رتبـة[3] الإحاطة والحُكم على من دونه بالغلبة و القهر، ولذلك تراه عند سطوع تباشير ظهوره قد قتل أبناء أُمّته في ورود مَقدَمه في هذه المرتبة الكماليّة ، إمدادا لقوّة جمعيته وقربانا له ، و إليه أشار بقوله :

[حكمة قتل الأبناء من أجل موسى]

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ، لتعود إليه بالإمداد حياة كلّ من قُتل من أجله) ؛ و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى تذكّر مقدمة حكميّة هي أنّ التعيّن - الذي هو عبارة عن العوارض المميّزة لأفراد الحقيقة النوعيّة الواحدة بالذات ، تميّزا عرَضيا كونيّا - على ضربين :

أحدهما ما يتميّز به الشخص عند نفسه ممّا تصوّر به قلبه ، وهو صورة

---

١) د : - له .

٢) كتب في الهامش : (١٢١) . وكتب النوري تعليقا عليه : « م س ١٠٠ ، والواو ستة ، وجمع مراتب أجزاء الستة ٢١ - نوري .

ع ل ١٠٠ ، والواو ست ، فمن هاهنا صار « موسى » و « علو » جسدين متروحين بروح واحد بعينه - نوري » .

٣) في النسختين :« رتبة »، و يظهرأن الصحيح الرتبة . أو: رتبته . أوالواو زائدة بعد الإحاطة .

باطنه المسماة بالهمة - وقد وقفتَ في صدر الكتاب عليه .

والآخرمايتميّز به عند بني نوعه مما يظهر به عندهم من الأعراض الخارجيّة وهو صورة ظاهره المسمّاة بالهويّة ؛ و بيّنّ أن الأول منهما إنما يظهر في الشخص عند تمييزه وبلوغه كمال الاستواء ، فلايكون للطفل قبل تمييزه منه شيء .

فإذاعرفت هذا تبيّن لك أنّه ليس لتلك الأبناء المقتولين من ذينك التعيّنين شيء مما يعود إليهم .

أما الأول فلما عرفت . وأما الثاني فلأنهم متعيّنون عند بني نوعه[1] بالتعيّن الموسوي ، متفقين فيه عندهم ، (لأنّه قُتل على أنّه موسى) ، وهو في نفسه كذلك ، فإنّه إذ لم يكن لهم تعيّن يظهرون به وقد يكمل استعدادهم له ، فإنما يتكوّنون[2] بالتعيّن الكلّي الغالب الذي له القهرمان في ذلك الزمان على ما هو غيرمستبعد ولا خفيّ عند الذكيّ ، الخالص ذائقة فهمه عن شوائب التقليد و تعصّبه ، و إليه أشار بقوله :

[إمداد موسى بحياة جميع من قتل من أجله]

(وما ثمّ جهلٌ ، فلابدّ أن تعود حياتُه) ، أي حياة مَن قُتل من شخص الإنسان ، بناء على ما مرّ من أنّ في النوع - من الكليّات المتبطّنة فيه ،

---

١) كذا ، ولعل الصحيح : بني نوعهم .

٢) سرّ ذلك السرالمستور عن غيرأهله هو كون أرواح الأمة - يعني أُمة الإجابة - سيما أرواح أبنائهم الذين لم يكتسبوا بعد مايخرجهم من فطرتهم التي هي فطرة دين التوحيد -﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾- من أشعة نور نبيهم ، المبعوث عليهم خاصة . إذ المخصّص الذي لابدّ منه في البعثة ، إن هي إلا تلك الرقيقة الاتصالية ، اتصال شعاع النور به ؛ فروح كل نبيّ مستقل غير بالغ له الإحاطة المعنوية بأرواح أُمته ـ فافهم فهم نور ـ نوري .

المتقوّمة هو بها - أحكاما وآثارا يظهر بها أفراده ، كالحياة من الحيوان في أفراد الإنسان ، فلابدّ من عود الحياة (على موسى- أعني حياة المقتول من أجله -) ضرورة أنه متكوّن بتعيّنه (وهي حياة طاهرة [١] على الفطرة لم تدنّسها الأغراض[٢] النفسيّة ، بل هي على فطرة ﴿ بَلَى ﴾) الدالّة [٣] على كمال قابليته لتربيته الربّ المظهر ،(فكان موسى مجموع حياة من قُتل على أنّه هو ، فكلّ ما كان مهيّأ لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له) مما اشتمل على حقيقته النوعيّة من الحياة والعلم ، اللذين هما أحكام جنسه وفصله (كان في موسى عليه السلام) ، فهو يستمدّ[٤] من همم أشخاص الأمّة ،كما أنّ محمدا ﷺ يمدّ الهمَم - على ما عرفت - ويطلعك عليه[٥] مافي القرآن الكريم من قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿ رَبِّ

١) د : ظاهرة .

٢) م ك الاعراض .

٣) د : الدلالة .

٤) إن هذا الاستمداد في النشأة الزمانية ، كأنه مسبوق بإمداد استمد إياهم في النشأة الدهرية حسبما أصّلنا من كون أرواح الأمة من أشعة روح نبي الأمة . ومن ثمة نحكم بكون نبي الأنبياء وخاتمهم مبدء الكل ومعادهم ، إن إليه إيابهم ، وإن عليه حسابهم ، ويوم الحساب هو يوم الجمع ، ويوم المحمدية هو يوم القيامة الكبرى ويوم سائرالأنبياء يوم القيامة الصغرى ، بالقياس إلى يومها ﷺ ويومهم يوم ألف سنة ، ويومه ﷺ يوم الخمسين ألف سنة ،كما قال تعالى خطابا معه ﷺ : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلا ﴾[٧٠/٥] والمأمور بالصبر هاهنا هو ﷺ لاغيره . وقد قال ﷺ :« انا والساعة كهاتين » وهاتان غيرخارجين من قوام عينه ﷺ . فافهم فهم نور - نوري .

٥) سرّ ذلك هو تضمن كريمة : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [٩٤/١] للإشارة الى كون شرح صدره ﷺ منه سبحانه هبة ورحمة امتنانية ، من دون وساطة طلب واستدعاء كاشف عن الاستمداد . بخلاف كريمة : ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ [٢٠/٢٥] ﴿ وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾[٢٠/٢٨-٢٧] فإنها تتضمن الإشارة الى استمداد ما حسبما يستدعيه الدعاء والاستدعاء ؛ فبينهما بون كالبون بين الأرض والسماء ؛ فهو ﷺ يستمد من الحق ويمد الخلق ، وغيره كموسى يستمد من الخلق ويستكمل ؛ فاحسن التأمل - نوري .

اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ [۲۰/۲٥] وخطابا لمحمد ﷺ : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [۱/۹٤] فإنّ الصدر هو طرف ظاهريّة القلب ، وهو صورته المعبّر عنها بالهمّة -كما عرفت - .

ولذلك قال : (وهذا اختصاص إلهيّ بموسى لم يكن لأحد من قبله ، فإنّ حِكَم موسى كثيرة ، وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري ، فكان هذا أوّل ما شوفهت به في هذا الباب) وهذا من غلبة حكم النبوّة في حكم موسى ، حيث شوفه بها كلاما .

(فما ولد موسى إلاّ و هو مجموع أرواح كثيرة ؛ جمع قوى فعّالة ، لأنّ الصغير يفعل في الكبير) بما عرفت غير مرّة أنّ التأثير إنما هو من طرف البطون والصغير قريب العهد به ؛ (ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية ، فينزل الكبير من رياسته إليه ، فيلاعبه ويزقزق له) ويرقصه (ويظهر له بعقله[1] ، فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر ، ثم شغله[2] بتربيته وحمايته وتفقّد مصالحه وتأنيسه ، حتى لايضيق صدره) .

(هذا كله من فعل الصغير بالكبير ، وذلـك لقوّة المقام) والمقام والمرتبة هو المؤثّر لبطونه وعدميّته ، و إنما قوى مقامه علىالكبير (فإنّ الصغير حديث عهد بربّه لأنّه حديث التكوين ، والكبير أبعد) .

---

۱) إن ذلك الظهور لما كان بالنزول يؤيد ما أصلناه . إذ النزول يكشف عن رفعة المنزلة وعلو الهمة وارتفاع الرتبة - نوري .

لا يخفى أن كلامي في باب منزلة النبي من أُمته إنما هو في الكِبر والصِغَر المعنويين ، لا الصوريين اللتين لا عبرة بهما . وذلك كما مر في باب بيان منزلة هارون من موسى ، مع كون موسى أصغر منه سنًا وأكبر منه روحا - نوري .

۲) د : يشغله .

[القريب من الحقّ تعالى يسخّر البعيد]

ثمّ إنّه كما أنّ القرب الزماني من المبدء الحقّ يوجب قوّة التسخيرمن القريب به على البعيد بذلك البُعد - كما في المثال المذكور - فكذلك القرب بحسب قلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات - من اللطافة والنزاهة في الجملة - فإنّه أيضا يوجب تسخيرالقريب به على البعيد ،كما بين الملأ الأعلى والحقّ ، و إليه أشار بقوله : (فمن كان من الله أقرب[1] سخّر من كان من الله أبعد ، كخواصّ الملِك ، للقرب منه يسخِّرون الأبعدين) .

ثمّ إنّ من جهات القُرب إلى الحقّ تصحيح نسبة العبوديّة وتخليص رقيقتها عن شوائب التعمّلات الاختياريّة والأحكام الجعليّة ، و إنفاذ أحكامها و مقتضياتها ، من كمال الإذعان وتمام الانقياد والتبرّي عمّا هو مشوبٌ بضرب من الإباء والاستقلال كما للجمادات ، و إليه أشار بقوله :

(كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسه للمطر إذا نزل ، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ، ويقول[2] :« إنّه حديث عهد بربه ») ؛ وهوالعهد الذي بينه وبين العباد في ميثاق ﴿ أَلَسْتُ ﴾[١٧٢/٧] بأن لا يشوب رقيقة العبوديّة بما يخالطها ، وقد التزموا ذلك بقولهم : « بلى » .

---

١) إن خواص الروحانيين المقربين ليس ملاك قربهم على قلة المدة الزمانية والمناسبات الزمانية ، بل مداره على القرب المعنوي الكاشف عن انمحاز إنيتهم وأنانيتهم من بدو الغطرة ؛ وفي المقام تفصيل لابد من الرجوع إليه ، فالإجمال لاينحل به عقدة الإشكال ، ولكل وجهة هو موليها - نوري .

٢) المسند : ٢٦٧/٣ . مستدرك الحاكم : ٢٨٥/٤ . حلية الأولياء : ٢٩٢/٦ .

[معرفة رسول الله ﷺ بالله]

(فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ : ما أجلّها وما أعلاها وما أوضحَها) .

أمّا وجه **جلالة** هذه المعرفة فهو أنّه مع ختمه سائر الصفات الكماليّة التي للعبد وعلوّ شأنه على البريّة كلّها ، قد اتّضع للجماد الذي هو أنزل البريّة و أخسّها ؛ و هذا صورة تماميّة الجلالة معرفة و علما ، فإنّه إنما يتمّ كلّ شيء في مقابله عند العارف به ، و إلى هذا الوجه أشار بقوله : (فقد سخّر للمطر[1] أفضل البشر لقربه من ربّه) في مدارج العبوديّة والبُعد العبدي ، الذي هو المسلك الذاتيّ للممكنات ، والطريق الأصليّ للكائنات .

وأمّا وجه **علوّها** فهو أنّه فهم من وجه عبوديّته هذه لسان[2] الرسالة حيث اتّخذه رسولا (فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه[3]، فيدعوه بالحال) التي عليها (بذاته) ، فإنّ الممكن له الافتقار والعبوديّة بذاته .

وأمّا وجه **وضوحها** : فهو أنّه أجاب دعوته وسمع رسالته سماع امتثال و طاعة ، واستقبل بلاغه استقبال شوق وخضوع ، (فيبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربّه) من الحياة والعلم ، اللذين هما إمام أئمّة الأسماء والحقائق ، وبهما تنفجر عيون مزارع الظهور والإظهار ؛ فإنّ للماء دلالة عليهما[4] صورة ومثالا - كما عرفت .

---

١) د ، عفيفي : المطر .
٢) د : لشان .
٣) استدرك في د : ينزل إليه بالوحي .
٤) د : عليها .

(فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهيّة) من لطائف العلوم والمعارف ، (بما أصاب منه) على رأسه المنكشف له - الذي هوجمجمة جميع المدارك والمشاعر، (ما برز بنفسه إليه) مستقبلا إيّاه ، استقبال رسول كريم .

(فهذه رسالة ماء جعل الله منه ﴿ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾) [۳۰/۲۱] حياة صوريّة طبيعيّة ، ومعنويّة علميّة ، على ما هو من خصائص الختمين ؛ (فافهم) .

هذا حكمة قتل أولاد بني إسرائيل من جهة موسى .

[حكمة إلقاء موسى في التابوت ورميه في اليمّ]

(وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته) من حيث الحصر والإحاطة ، (واليمّ ما حصل له من العلم) ، فإنّ له نسبة إلى العلم **حكمةً وتلويحا** .

أمّا الأول فلاشتماله على الماء الذي هوصورة العلم ولكمال سعته و إحاطته .

وأمّا الثاني فلأنّه بيّنات ميمي[1] « العلم » ولامه الظاهر بهما عين[2] عينه عيانا ؛ ولذلك جعله إشارة إلى العلم الخاصّ المستحصل من العين ببيّنات أشكالها المنتجة لضروب الحقائق ، وهوالعلم الحاصل للنفس [الف/۳۱٦](بواسطة الجسم ، مما أعطته القوّة النظريّة الفكريّة) من الحقائق التنزيهيّة (والقوى

---

۱) كذا . و يظهر أن الصحيح : ميم .

۲) الظاهر أن لفظة « عين » مرفوعة بكونها فاعل لفظة الظاهر ، ويكون ضمير « عينه » حينئذ راجعا إلى العلم ، والعين المضاف إلى عينه - بالفارسية بمعنى : چشمه - وعين عينه بمعنى حرف عين لفظ « العلم » ، أو بمعنى ذاته ، وفي حل عقدة معنى كلامه هذا محمل آخر يظهر بالتدبر برجوع ضمير عينه إلى اليم - فافهم - نوري .

الحسيّة والخياليّة) من اللطائف التشبيهية كما وقفت عليه .

وأيضا **اليمّ** : صورة طرفي[1] الجسم و بيّناتهما ، فلذلك جعله إشارة إلى العلم الحاصل من الجسم بتلك القوى ، ضرورة أنّ تلك القوى هي (التي لايكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانيّة إلاّ بوجود هذا الجسم العنصري) الكثيف ؛ وذلك لأنّ القوى المذكورة إنما هي هيآت برزخيّة ، مستحصلة من تعاكس النور المجرّد اللطيف عن الجسم الهيولانيّ الكثيف ، كما عرفت تحقيقه في المقدّمة .

[اثر ارتباط النفس مع الجسم في ترقّيها]

فالنفس مالم تحصل له علاقة التصرّف والتدبير في الجسم ، لا يمكن لها وجود قوّة من تلك القوى ولا أمثالها ، مما يستحصل به إدراك[2] المحسوسات من العوارض الجسمانيـة والأشباح الهيولانيـة والمثاليّـة والمعاني الجزئيّـة ، (فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرت بالتصرّف فيه[3]، جعل الله له هذه القوى آلات يتوصّل بها إلى ما أراده الله منها)، من المدارك الجمعيّة الكماليّة الحاصلة من تعاكس النور المجرّد عن الجسم ، مكتسبا منه جمعيّته البرزخيّة متدرّجا [4] في تلك الجمعيّة إلى أن يصل إلى القلب ، برزخ البرازخ ؛ وهو الذي أراده الله من النفس عند تفويض التصرّف إليها (في تدبير هذا التابوت) ؛ يعني الوعاء الثابت الذي يصلح لأن يودع فيه الجسد عند سكونه عن حركة الحياة واضطرابها ، وصلوحه لأن يستكنّ في القبر ، الذي هو صورة القرب .

---

١) طرفي « جسم » : ج ، م . وبيناتهما : بم .
٢) د : ادرك .
٣) عفيفي : + وتدبيره .　　٤) د : مندرجا .

[تأويل التابوت بالمزاج الإنساني]

هذا بحسب العرف واللغة مطلقا ، فإنّه هاهنا في قوله تعالى : ﴿ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [٢/٢٤٨] كناية عن المزاج الإنساني الذي يصلح لأن يظهرفيه الوحدة الاعتداليّة القلبيّة الساكنة المطمئنّة عن الميول الانحرافيّة الأطرافيّة التي هي محل قرب الحقّ وسكينة كمال الربّ وظهوره ، ولذلك قال :

(الذي فيه سكينة الربّ ، فرمى به في اليمّ) العلمي المحيط بالكل ، (ليحصل بهذه القوى) قوّة مسلطة قادرة (على فنون العلم) ذوقيّة وبرهانيّة ، بديهيّة وكسبيّة ، كتابيّة وكلاميّة ، رقميّة ولفظيّة ، تشبيهيّة وتنزيهيّة ؛ فإنّ هذه الفنون من العلوم انما يستحصل إذا أُلقى موسى النفس إلى تابوت الناسوت و أُلقى في يمّ مداركه الجسمانيّة .

ثمّ إنّه من جملة ما علم من هذه الحكمة الجهة الارتباطيّة التي بين الروح و الجسد الجسمانيّ ، و إليه أشار بقوله :

(فأعلمه الله بذلك) التابوت (أنّه و إن كان الروح المدبر له هوالملك) في مدينة جمعيّته الإنسانية ،(فإنّه لايدبّره)- أي لايدبّر هذا الجسم الموسويّ الكماليّ تدبيرا يوصله إلى غايته النوعيّة وكماله الحقيقيّ الذي هو صلوحه لأن يكون سكينة للربّ - (إلاّ به) ، باعتبار استجماع هذا الجسم المنوّر بتدبير الملك صنوفا من القوى والجوارح[1]، بها تقتنص شوارد الحقائق عن شواهق علوّ إطلاقها .

---

١) د : والجوارح .

وقد استقصينا الكلام في أمر تلك المملكة وتبيين أشغالها ووجوه عمّالها ، وتفاوت درجاتهم عند تدبير الوصول إلى كمالها في **المناظرات الخمس**[١]، من أراد ذلك فليطالع ثمّة .

(فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت ، الذي عبّر عنه) عند استشعار التدبير الربطي منه (بالتابوت من باب الإشارات) **التلويحيّة** من الصورالحرفية -وهي أنّ « التابوت » خصوصيّته الفارقة له عنْ « الناسوت » إنما هو التاء والباء ، اللذان يلوّحان على التدبير الربطي -(والحِكَمِ) الذوقيّة من النسب المعنوية ؛ وهي أنّ الربط بين التابوت وما فيه من الجسد الميّت إلى حيث يتحرّك بتحريكه اليمّ و يسكن بتسكينه إيّاه ، و هي غاية قوّة الجهة الارتباطية .

فعلم أنّ تدبيرالروح الذي عليه ملاك أمرالكمال الوجوديّ إنما هو بالجسم ، ومبنى الكل على الجهة الارتباطيّة والنسبة الامتزاجيّة التي بين بين[٢].

[كيفيّة تدبير العالم]

(كذلك تدبيرُ الحقِّ العالمَ ، مادبّره إلا به) نفسه (أو بصورته) الوجوديّة التي هذه الأشكال والصور الكونيّة من ظلالها ؛ (فما دبّره إلاّ به) نفسه ؛ كتدبير بعض أجزاء العالم بالبعض وتوقّفه عليه ، (كتوقّف الولد على إيجاد الوالد) فإنّ تدبير وجود الولد إنما هو بالوالد و إيجاده إيّاه مع تباين ذاتيهما وضعف القوّة الارتباطيّة .

---

١) ذكرنا أن الرسالة مطبوعة .

٢) أي بين الروح وبين الهيكل الذي فيه سكينة الرب - هـ .

(والمسبّبات على أسبابها) ، فإنّ تدبير السرير - مثلاً- في العالم إنما هو بالنجّار وتخيّله صورته وغايته المترتّبة عليه ، المشوّقة له إلى تحريكه نحو ترتيب المادّة والصورة منه ، وهذا الارتباط أقوى من الأول ، ولكنه إنما يحتاج إلى عدم المانع و وجود المقتضي ، وهو المعبّر عنه بالشرط ، ولذلك قال بعده :

(والمشروطات على شروطها) فإنّه تدبّر بها ويترتّب عليها وجود المسبّبات ضرورة .

هذا كلّه في المركّبات الامتزاجيّة الزمانيّة ، وأمّا في **المجرّدات** والعقليّات وما بعدها من الحقائق الجلائيّة -كتدبير المعلولات بعللها التامّة - فإليه أشار بقوله :

(والمعلولات على عللها) هذا الارتباط مع تباين الوجودين في الخارج ؛ وأما فيمالاتغايربين وجودي المرتبطين في الخارج فلاشكّ في قوّة الجهة الارتباطيّة هناك ، فلذلك تراه موصلا - لمن تحقّق بأحدهما - إلى الآخر .

وهما قسمان : أحدهما ما اشتمل على نسبة مستقلة ، والآخرما لانسبة فيه أيضا ؛ والأول هوالمشارإليه بقوله: (والمدلولات على أدلّتها) ، فإنّه انما يدبّر[1] في تحصيل المدلول بدليله ، والقوّة الارتباطيّة بينهما وصلت إلى مرتبة الاتّحاد ، فإنّ الأدلة تحمل على مدلولاتها بهوهو ، ولكن ذلك الاتّحاد في الخارج فقط ، وأمّا في العقل فبينهما تغائر ، ضرورة أنّ الدليل سابق فيه ، وهو الذي توصل المتحقّق به إلى المدلول .

---

١) د : انما يريد .

هذا فيما فيه نسبة ، و أمّا ما لانسبة فيه - وهو الغاية في سلسلة الربط الاتّحادي التدبيري - فإليه أشار بقوله :

(والمحقّقات بحقائقها [1]) كالأشخاص المحقّقة الخارجيّة ، فإنّه إنما يدبّر تحصيلها بحقائقها النوعيّة التي هي عينها خارجا وعقلا، ظاهرا وباطنا ؛ فلا تغفل عن تدرّج هذه القوّة الارتباطيّة إلى الوحدة الجمعيّة العينيّة وما نبّهت عليه في المقدّمة أنّ العالم مشتمل على أفراد وأعيان متفرّقة ، وعلى نسب جمعيّة بينها ؛ ولذلك قال :

(وكلّ ذلك من العالم و) الارتباط الوحداني منه بين الأفراد (هو تدبير الحقّ فيه ، فما دبّره إلا به) .

[العالم تجلي الأسماء الحسنى وصفات الحق العلى]

(و أمّا قولنا : « أو بصورته » أعني بصورة العالم) إشارة إليه بلسان التفصيل كما عبّر عنه أولا بلسان الإجمال ، وذلك لأنّه قد اطّلعت مما وقفت عليه آنفا أن للعالم صورة كونيّة هي عبارة عن كثرة نسبيّة -وذلك أعيانها المفردة الظاهرة حسّا- وصورة وجوديّة هي عبارة عن وحدة نسبيّة، وذلك هي النسب الجمعيّة المتبطّنة فيه ، الظاهرة أحكامها وآثارها في الإنسان . وتلك النسب في الحقيقة هي **أسماء الحق وأوصافه** ، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، و هي التي فيه مستند الأفعال والآثار والأحكام ؛ و بيّنّ أنّ إطلاق صورة العالم على المعنى الثاني منهما غريب في مدارك العامّة من المسترشدين، فلذلك خصّه بالذكر قائلا : (فأعني به الأسماء الحسنى) .

---

١) عفيفي : على حقائقها .

ثمّ إنّه كما أنّ للعالم ظاهرا محسوسا وباطنا معقولا ، لابدّ وأن يكون للصورة منه ما يطابق الطرفين جميعا ، فلذلك قال :(والصفات العُلى) إشارة إلى ما يطابق طرف الباطن منها ، كما أنّ الأول إشارة إلى ما يطابق طرف الصورة ؛ وفي عبارته إشارة غيرخفيّة إلى الطرفين ، حيث وصفهما بالحسنى والعُلى ؛ فإنّ الحُسن مقتضى الظاهر ، كما أن العلوّ مقتضى الباطن .

ثمّ إنّه يريد أن يبيّن ما به يتحقّق وجوديّة هذه الصورة منهما ، وكونها وحدة نسبيّة [1] فقال :(التي تسمّى الحقُّ بها) اسماحسنا (واتّصف بها) صفة عَليّا .

وقوله : (فما وصل إلينا من اسم يسمّى به إلاّ وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه) بطرفيه (في العالم) إشارة إلى بيان كونه صورة ؛ وذلك أنّ المعنيّ من معنى الشيء هو طرف خفائه و اندماج أحكامه وآثاره ، وما يقرب إلى العدم منه . وبيّنٌ أنّ الصورة الكونيّة بهذه النسبة أولى من الوجوديّ ، فإنّ معنى الأسماء حقيقة هو الأعيان الكونيّة ، وإن كان بحسب مداركنا إذا قسنا إلى الترتيب الواقع فيها ظهر الأمر على عكس ذلك ؛ ولكن الكلام هاهنا إنما هو بحسب الأمرنفسه لابحسب المدارك والمجالي ، فإنّها نسب تتخالف بالاعتبار .

(فما دبّر العالم) في لسان التفصيل (أيضا إلا بصورة العالم) .

[آدم هوالجامع بين الصورتين]

ثمّ إنّ مجموع الصورتين بأحديّة جمع الصور إنما هو صورة الحق ، وآدم هو

---

١) د : نسبة .

الجامع بينهما (ولذلك قال في خلق آدم الذي هوالبرنامج)- معرّب «برنامه» بالفارسية . وفي بعض النسخ : « هو الأنموناج » ، معرّب « نموذنامه » . و على التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والأوصاف والأحكام - فإنّ آدم أيضا هو(الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة التي هي الذات والصفات والأفعال : « إن الله خلق آدم على صورته »[1]) .

فإنّ في اسم « آدم » ما يلوح على المراتب الثلاث التي للحضرة الإلهيّة ؛ فإنّ « الألف » إشارة إلى الذات ، و« الدال » الدالّة على الأسماء إشارة إلى الصفات ، لأنّها مبدء الاسم ، دالّة عليه ؛ و « الميم » المتمّم للكل إشارة إلى الأفعال ؛كما أن في اسم « الله » ما يلوّح على تفصيل الحضرة الإلهيّة ؛ وتكرار اللام الدالّ على الصفات في هذا السياق يلوّح إلى ما للصفات من النسبة إلى الذات ، وهي التي تصير بها أسماء الحقّ ؛ و إلى الأفعال والآثار التي باعتبارها تصير عينا .

[آدم جامع الأسماء الإلهيّة]

(وليست صورته سوى الحضرة الإلهيّة) الظاهرة بها آدم ، فهو مثله - و ليس كمثله شيء - .

(فأوجد في هذا المختصر الشريف) الممتزج به صور التفاصيل امتزاجا تنعكس به نسبة بعضها إلى البعض ، به يأنس الكلّ ؛ ضرورة أنّ الاختصار

---

١) حديث مشهور ورد في البخاري : ٦٢/٨ . المسند : ٢٤٣/٢ . كنزالعمال : ح ١١٤٢ و ١١٤٥ و ١١٤٧ و ١١٥٠ . راجع أيضا حول هذا الحديث مارواه الصدوق في التوحيد : ١٠٣ . و الكليني : في الكافي : ١٣٤/١ .

يوجب قرب الأجزاء ، والقرب يستلزم الأنس ، فحيثيّة الاختصار فيه هو مبدء تسميته[١] بالإنسان ، ولذلك وصفه بقوله :

(- الذي هو الإنسان الكامل - جميعَ الأسماء الإلهيّة) ، التي هي الصورة الوجوديّة للعالم (وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل) بعضها عن البعض، فإنّها أعيان مفردة متمايزة بالذات كثيرة ، وهي الصورة الكونيّة للعالم ، فللإنسان الصورة الكاملة الجامعة بين الجمع الوجوديّ والتفرقة الكونيّة .

[آدم روح العالم ، والعالم مسخّر له]

(وجَعَله) باعتبار تلك الجمعيّة والكمال (روحا للعالم)، مقوّما لأعيانه المتفرّقة المنفصلة بالذات ، بأن صيّر ذلك الكثير شخصا واحدا ، تقويم الروح الحيواني جسده .

(فسخّر له العلو) وهوطرف اللطائف الروحانية والمجرّدات (والسفل) وهو طرف الكثائف الجسمانيّة والمتعلّقات بالموادّ الهيولانيّة ، (لكمال الصورة) الجامعة بين الكيانيّة من الصوروالإلهيّة منها ؛ وبهذا الكمال يطلق عليه المثليّة .

(فكما أنّه ليس شيء من العالم إلاوهو يسبح الله بحمده) بمايُعطيه حقيقةُ ذاته ، (كذلك ليس شيء في العالم إلاّ وهو سخّر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته ، فقال) مفصحا عن ذينك الطرفين : (﴿وَ سَخَّرَ لَكُم مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا مِنهُ﴾[١٣/٤٥] ؛ فكلّ مافي العالم تحت تسخير الإنسان ؛ عَلِم ذلك مَن عَلِمه ، وهوالإنسان الكامل) لأنّه ظاهربصورته الكماليّة الكلاميّة

١) د : لسميه .

الإظهاريّة (و جهل ذلك مَن جهله ، و هو الإنسان الحيوان) لاندماج ذلك الكمال في المادّة الحيوانيّة الظهوريّة فقط .

[عود إلى بيان حكمة إلقاء موسى في اليمّ]

ثمّ إنّه يمكن أن يقال : إذا كان ظلمات بحر الحيوان مما يوجب خفاء تلك الصورة الكماليّة الإظهاريّة والجهل بمقتضاها ، فكيف يتصوّر أن يجعل اليمّ إشارة إلى العلم الحاصل بواسطة الجسم ، كما أشار إليه ؛ فاستشعر لما يندفع به ذلك بقوله : (فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك) ، كما هو الظاهر من التابوت و إلقائه في اليمّ ، (و في الباطن كانت) الصورة المذكورة (له نجاة من القتل) ؛ فكذلك يمّ الإدراكات الجسمانيّة و إلقاء موسى إليه بعد إلقائه في التابوت من القوى الجسمانيّة الحاصرة له ، و إن كان في الظاهر صورة هلاكه في ظلمات الجهالة ، ولكن في الباطن له نجاة منها .

[الإحياء بالعلم]

(فحيي) بماء هذا اليمّ (كما يحيي النفوس **بالعلم** من موت الجهل ، كما قال :﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا ﴾ يعني بالجهل -﴿ فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾ يعني بالعلم)- هذا في العلم الظاهر للعالم باعتبار ظهوره له ، وأما باعتبار إظهاره للغير، فإليه أشار بقوله : (﴿ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ﴾)- أي يسلك فيهم و بهم مسلك السداد ،(وهوالهدى -﴿ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾) أي ظلمات الموادّ الهيولانيّة [الف/٣١٧](وهي الضلال ﴿ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ [١٢٢/٦] أي لايهتدي أبدا) ولايترقّي من مهاوي تلك المدارك الجسمانيّة إلى الحقائق الجمعيّة الكماليّة ،

كما عرفت (فإنّ الأمر في نفسه)- صعودا كان أو هبوطا -(لاغاية له يُوقَف عندها) وينقطع بها السلوك ويتمّ الوصول .

[الهدى عبارة عن الاهتداء إلى الحيرة]

(فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة ، فيعلم أنّ الأمر حيرة) و ذلك لأنّ النقائض والأضداد متعانقة في الوحدة الحقيقيّة والهويّة الإطلاقيّة ، وتقابل الأحكام مما يوجب الحيرة ضرورة .

هذا من جهة المسلك . وعلم أنّه ليس فيه[1] ما ينقطع به السلوك ، وكذلك من جهة السالك لايمكن له أن يقعد عن السلوك ، فإنّ الأمر حيرة كما عرفت .

(والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة ، فلاسكون ، فلاموت - و وجود فلاعدم) .

(وكذلك في الماء الذي) بحسب الظاهر سبب خراب الأرض وهدم صورة جمعيّتها ، فإنّه (به حياة الأرض و) به (حركتها) كما كَشَف عنها (قوله : ف ﴿اهْتَزَّتْ ﴾-) .

(و) به (حملها - قوله :﴿ وَرَبَتْ ﴾-)

(و) به (ولادتها -﴿ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ [٥/٢٢] أي أنّها ما ولدت إلامن يشبهها ، أي طبيعيّا مثلها) فالزوج عبارة عن الولد هاهنا ، فإنّه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعيّة ، وصورة بسطه على مادلّ عليه بَهِيج .

---

١) د : - فيه .

[الزوجية تلزم الوجود]

(وكانت الزوجيّة [١] التي هي الشفعيّة لها بما تولّد منها وظهر عنها ، كذلك وجود الحقّ كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنّه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم) ظهور الزوج عن النابت له ، و هو (الذي يطلب بنشأته) الحاملة لسائر القوابل (حقائق الأسماء الإلهية) التي هي أولاد القوابل و أزواجها ، طلب اهتزاز وانبساط وربى ، (فنبت به ، وبخالقه أحديّة الكثرة) أي نبت بالعالم و بخالقه شجرة أحديّة الكثرة العدديّة التي هي ذات ثمار كريمة و نعم جسيمة ؛ و من ذلك جلائل العلوم و فنون الحقائق التي ظهرت من الحروف المتعدّدة و أعدادها .

فقد ظهر من هذا أنّ الشفعيّة والزوجيّة التي هي [٢] أحديّة الكثرة تلزم وجود الحقّ بما ظهر عنه .

(وقد كان) قبل هذا الطلب (أحديّ العين من حيث ذاته) فنبت أحديّ العين ، أحديّ كثرة نبات الواحد العددي سائر المراتب العدديّة المتكثّرة .

هذا مثاله في العقل، وأمّا في الخارج منه فهو المشار إليه بقوله :(كالجوهر الهيولانيّ ، أحديّ العين من حيث ذاته ، كثير بالصور الظاهرة فيه ، التي) ذلك الجوهر الهيولانيّ (هو حامل لها بذاته) ، فإنّه من حيث أحديّة عينه محيط بالصور الكثيرة ، إحاطة الحامل بالجنين .

---

١) د : الزوجة .
٢) د : - هي .

ومن هاهنا ترى كلمة المشّائين وغيرهم من الحكماء متّفقة على أنّ وحدة الهيولى شخصيّة لاغير ، (كذلك الحقّ بما ظهر منه من صور التجلّي ، فكان مجلى صور العالم مع الأحديّة المعقولة) كما أنّ الجوهر الهيولاني مع أحديّة عينه مجلى سائر صوره النوعيّة وتنوّعاته الطبيعيّة ، التي أرضُ قابليته أنبتت بها من كلّ زوج بهيج .

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خصّ الله بالاطلاع عليه مَن شاء من عباده) من أمر التولّد والتوالد الواقع بين الوالد وزوجه ، ومن أمر تعانق الأطراف الموجب للحيرة ؛ كالنجاة من القتل في صورة الهلاك ، و الاهتداء في صورة الضلال ، والعلم في الحيرة ، و تربية الأرض و إنباتها في صورة الهدم وتخريبها ، وأحديّة العين في كونه مجلىً للكثير .

كلّ ذلك قد استشعر من الآيات الدالّة عليه ، دلالة غير خفيّة على الخواصّ من عباده من الورثة الختميّة الواقفين على مطلع[1] الآيات وغاياتها ؛ وفي عبارته ما يشعر به .

[تسمية موسى وحضانة آل فرعون له]

ثمّ إنّه تنشعب من هذا الأصل تربية آل فرعون موسى :

(و) لذلك (لما وجده آل فرعون) يعني القوى الطبيعيّة الهيولانيّة (في اليمّ عند الشجرة)، وهي الجمعيّة الحيوانيّة بأُصولها وفروعها وشعبها وأغصانها وثمرتها ، وهي الإنسان (سماه فرعونُ: موسى) فإنّ من شأن المقابل أن يسمّى

---

١) كذا . ولعل الصحيح : مطالع .

مقابله الآخر بما عنده من وجوه النسبة [١]،كالابن ، فإنّه الذي سمّى الأب أبا ، كما قيل : « فبضدها تتبيّن الأشياء » .

(و« المو » هوالماء بالقبطيّة ، و « السا » هو الشجرة ؛ فسماه بما وجده عنده) من الماء الذي هوصورة العلم والنطق ، والشجرة التي هي صورة الجمعيّة الحيوانيّة ؛(فإنّ التابوت)- يعني الناسوت ، باعتبارتدبير الظاهر بين بين ، تدبيرا وحدانيّ الحكم ، تامّ الأثر -(وقف عند الشجرة في اليمّ) لايتجاوز عن تلك الجمعيّة مزاجا، وقوف تنزّل الوحدة الجنسيّة لذي الطبيعة الحيوانيّة طبعا.

[تأويل فرعون وموسى]

و إذا كان فرعون صورة شخصيّة تلك الطبيعة من حيث حيوانيتها الجنسيّة فإنّه هو الإنسان الحيوان ؛ كما أنّ موسى صورة شخصيّة تلك الطبيعة أيضا ، ولكن من حيث بلوغها ونوعيّتها الكماليّة ، فلذلك قابله (فأراد قتله) و إبادة ما لَه من البنيان الجمعيّ الكمالي المتوجّه إلى إبادة فرعون ؛ (فقالت امرأته) وهي التي تحت فرعون الطبيعة الهيولانيّة الفرقيّة العينيّة ، من الجمعيّة المتبطّنة فيها ، الحاكمة عليه بالصوت[٢] النطقي ، وذلك عين حقيقتها الذاتيّة -كماستقف عليه - ولذلك قال: (وكانت مُنطَقة بالنطق الإلهي) الذي به نطق كلّ شيء (فيما قالت لفرعون ، إذ كان الله خلقَها للكمال) ولهذا أنطقه بالكلام الذي هو صورة « الكمال » .

١) د : - النسبة .
٢) د : بالصوب .

[الجنس والفصل]

ثمّ إنّه لابدّ من الإفصاح هاهنا عن تتميم هذا المساق والإبانة عن الجهات الارتباطيّة التي بها يتكلّم لسانه هذا في وجوه تأويله ، وذلك بأن يفهم من **فرعون** صورة حصّة المادّة الجنسيّة من الحيوان ، فإنّه المسمّي ما تحته ، كما أشار إليه في تسمية موسى ؛ **وامرأته** التي تحته هي صورة حصّة طبيعة الفصل الذي للحيوان ، فإنّها خُلقت لكمال هذه المادّة وتحصيلها مواسية لها ومساوية إيّاها ، كما أنّ **مريم** ابنة عمران صورة فصل الإنسان ، فإنّها ولدت من الحيوان الذي هو صورة عمران العالم ، كما ولدت منها كلمة الله عيسى ، الذي هو صورة تمام المراد .

وهاتان المرأتان في الصدر الأول هما الكاملتان باعتبار مبدأيّتهما للشعور والإشعار ، ومصدريّتهما للظهور والإظهار .

وأما وجه المناسبة : فهو أنّ الفصل مصدر حمل النوع وفصاله ، كما أنّ الجنس مبدء تلك المادّة التي بها حمل الفصل وفصاله[1] .

فلئن قيل : إنّ الجنس متوغّل في بطون إبهامه وغيب غمومه ، وكذلك الفصل من حيث أنّه كلّي ، وبيّنٌ أنّ هذه القصص التنزيليّة إنما هي حكاية أشخاص عينيّة خارجيّة ، فكيف يتصوّر تنزيلها على الكلّيات وتأويلها بها ؟ .

قلنا : كأنّك قد اطّلعت مما مهّدنا في الفصّ الآدمي أنّ لكلّ من تلك الكلّيات من حيث طبيعتها حقيقة نوعيّة واحدة بالذات في مرتبته ، سواء

---

١) د : - كما أن الجنس ... وفصاله .

كان ذلك[١] جنسا أو نوعا ذاتيين ، أو عرَضا وخاصًّا خارجيّين بالقياس إلى الأفراد المفروضة لدى البحث - كما بيّن وجه تحقيقه في الصناعة الباحثة عنه - وتلك الحقيقة هي التي يتحصّل بها الأشخاص التي لها ، متعيّنة في الخارج ، فإنّه إذا تأمّلت في الجوهر - مثلا - صادفتَه عند تحصّل حقيقته النوعيّة في مرتبته التي قد علت على جملة الممكنات قد تعيّن في الخارج بصور اشخاص الملأ الأعلى، أهل التقديس والتسبيح ، فإنّ العلويات - على تفاوت درجاتهم - أفراد حقيقته النوعيّة ، وهم الذين قابلوا آدم في الخلافة الإلهيّة .

[خاصيّة الإنسان وأقسامه]

ثمّ إنّه إذا تقرر هذا ، فاعلم أنّه قد ظهرلك غيرمرّة أنّ الإنسان من حيث هو قابل لظهور أحكام سائر الكلّيات بأجناسها المترتّبة ، ومصدر نفوذ آثارها ، فإنّ الإنسان صورة عين الكلّ ، فمِن أفراده مَن ظهر بأحكام العوالي وغلب عليه آثارها الخاصّة بها ، وهم الواقفون في مواقف التسبيح والتقديس - كما وقفت عليه - ومنهم من غلب عليه أحكام الأواسط والأسافل ، وبه قابل من غلب عليه أمرالاعتدال[٢] الإنساني والحكم الجمعيّ المضادّ لسائرالخصوصيّات من الكمّل ، الظاهرين في كلّ زمان بحسبه ؛ كفرعون فإنّه لغلبة حكم الطغيان - الذي هو مقتضى الطبيعة الحيوان[٣]، آخر تنزّلات تلك السلسلة - قابله[٤] موسى في أمر العبوديّة التي هي مقتضى العدالة الإنسانيّة ؛ وكذلك لكل نبيّ

---

١) « من تلك الكليات ... سواء كان ذلك » تكرر في د .
٢) « وبه قابل من غلب عليه أمرالاعتدال » تكرر في د .
٣) كذا .
٤) د : قابل . ويمكن القراءة في م أيضا كذلك .

مقابلٌ في مرتبته من تلك السلسلة به يظهر ، ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ ﴾ [١١٢/٦] .

وتفصيل الكلام في مثل هذا المرام يقتضي مجالا آخر - يسّرنا الله لذلك .

ثمّ هاهنا نكتة إجماليّة لايبعد أن يدرج فيه ويومى إليه ، وهي أنّ الأول في كل ترتيب ونظام له حكم العلوّ والشرف فيه ، كما أنّ الآخر منه له حكم الجمعيّة والكمال ؛ فالمستعدّ للظهور في كلّ نظام هو الأول منه والآخر ، وما بينهما ظهوره بحسب القرب من أحدهما والتشابه به ، ففيما نحن فيه من السلسلة الإنبائيّة الإظهاريّة له هذا السبيل ، ومن هاهنا ترى ورود قصّة آدم وموسى في التنزيل القرآني أكثر من سائر القصص .

ثمّ إنّه لايخفى على الواقفين بأساليب أُولي الذوق ، من مستكشفي رموز التنزيل ولطائف التأويل ، أنّ تنزيل فرعون على هذا المعنى أعلى وأحكم تطبيقا من النفس الأمّارة [١] التي هي بعض تنزّلات النفس الناطقة بعينها ، المسمّاة بالروح ، الظاهرة [٢] بالتابوت ، الذي[٣] هوالناسوت الموسوي - على ما صرّح به الشيخ .

أما الأول : فلأنّ هذه الصورة للنفس إنما هي من[٤] أحكام تلك الحصّة وآثارها الظاهرة وعينها ، فهذا المعنى أيضا مما يندرج فيما نزّلنا عليه فله العلوّ .

---

١) تعريض لقول الكاشاني (ص٣٠٩) : « على تأويل التابوت بالبدن الإنساني وموسى بالروح يأول فرعون بالنفس الأمارة والشجر بالقوة العلوية » .

٢) د : الطاهرة .

٣) د : - الذي .

٤) د : - من .

وأمّا الثاني : فلأنّ مانزل عليه فرعون مما أشرنا إليه حقيقة مستقلّة في الأثر لها سدنة خاصة وأهالي ممتازة في الوجود والأثر ، منها ما هو أقرب من الكلّ يمتزج به تحته[١]- امتزاج حمل - ويتولّد من ذلك الامتزاج آخرمن جنسه ، فهو الصالح لأن يكون مرآته ؛ إذ الآثار الإدراكية التي هي مبدء الكمال ومصدر الإذعان والإيمان منها ،كما دلّ عليه الآيات الكاشفة عنها ، و بيّنّ أنّ الأُصول إنمايتمّ عندتطبيقها بسائرالفروع وأحكامها ، سيّما فيمانزل عليه الحقائق التنزيليّة .

ثمّ هاهنا نكتة تؤيّد ذلك التطبيق وتقرره ، وهي أنّه قد ثبت في الميزان العقليّ أنّ الفصل له نسبتان إلى الجنس : إحداهما تقويم أمره وتحصيل حقيقته بالامتزاج الحملي ، وهي نسبة الزوجيّة ؛ والأُخرى تقسيم تلك الحقيقة بعد الحمل والفصال إلى ما يتولّد من ذلك الامتزاج الحملي ، و هو المعبّر عنها بنسبة البنت ؛ وقد عرفت أيضا أنّ الخاتم صورة كمالية الكلّ ، وشخص جمعيّة الجميع وعينه ،فجمع فيه النسبتان ضرورة .

و إلى ذلك كلّه أشار بقوله[٢]: « كملت من النساء أربع : مريم بنت عمران ، وآسية امرأة فرعون ، وخديجة ، وفاطمة » .

ويمكن استخراج كثيرمن الحقائق الجليلة عنه بهذا التطبيق فلاتغفل عنه .

ثمّ إنّ هذا على حدّ ما ذهب إليه الشيخ في سياقه هاهنا ، و يمكن تنزيل كلّ من هذه الكلمات على غيرذلك ممايَنطوي عليه وعلىغيره علوا من الأُصول المنبئة بحسب المؤيّدات الحكميّة والبيّنات التلويحية ، مما قضى الزمان به ، إن

---

١) د : تحت . وفي م أيضا كتب كذلك ثم استدرك .
٢) راجع تخريج الحديث في عوالم العلوم : ١١/١٠٩ .

قادنا التوفيق الإلهي نتعرّض بجملة منها في مجال غير هذا إن شاء الله تعالى .

ثمّ إنّه قد علم في طيّ هذه النكت وجه قوله : (كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران) فإنّهم طرف ظهور الحقّ - على ما بيّن تحقيقه في الفصّ الأول - على ما دلّ عليه لفظ « الذكران »، وهن طرف خفائه وستره - على ما لايخفى- وقد عرفت وجه اختصاص هاتين المرأتين بالكمال بلسان هذا السياق ، فلا نعيده .

[تأويل قول آسية]

(فقالت لفرعون في حق موسى : إنه ﴿ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ ﴾ [٩/٢٨] فبه قرّت عينُها بالكمال الذي حصل لها ،كما قلنا) وهذا من مؤيّدات ذلك التأويل فإنّ « الكمال » هو « الكلام » تلويحا وتحقيقا ، كما عرفت غير مرّة ؛ وهو إنّما حصل لفصل الحيوان الذي هو مبدء سائر الإدراكات بوحدانيّة الناسوت ، فهو قرّة عين له ، كما أنّه قرّة عين للحيوان ، فإنّه مبدء إذعانه ، وكسر شكيمة عصيانه الذي هو مقتضى ذاته .

[إيمان فرعون]

و إليه أشاربقوله : (وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله)؛ فإنّه حصل له الإيمان من الوهب الإلهي ، وأصل ما هو عليه إنّما هو الإباء و العصيان ، وذلك الوهب إنّما فاز به عند إعداده المحلّ ؛ يعني (عند الغرق[١]) في بحر الوحدة الإطلاقية ، باقتفائه آثارموسى و متابعته إيّاه في الخوض فيما

---

١) م : الغريق .

خاض ؛ (فقبَضَه طاهرا) من حدَث الشرك بمتابعته موسى ،(مطهّرا ، ليس فيه شيء من الخبث) - يعني خبث الإباء و العصيان - (لأنّه قبضه عند إيمانه) و إذعانه لموسى بالتزام المتابعة ؛ فدخل في الإيمان قولا وفعلا (قبل أن يكتسب شيئا من الآثام ، و « الإسلام يجبّ ماقبله »[1])؛ وذلك أنه عبارة عن الدخول في الوحدة الوجوديّة الجمعيّة الكماليّة الظاهرة في كل زمان بصورة الرسول المبعوث فيه على لسان قومه ، والإذعان فيه لأحكامه ومقتضياته ، فيجب حينئذ حكم التفرقة العدميّة التي لذلك الشخص قبل دخوله في هذه الوحدة الوجوديّة جُبَّ [الف/١٣٨] سائرالأحكام العدميّة التي قبل هذه النشأة بالدخول فيها .

ثمّ إنّ هذا الكلام مما تفرّد به **الشيخ المؤلّف** بين أئمة الإسلام ، وبذلك سار مضغة للقاصرين عن فهمه من أهل الظاهر جميعا ، وشنعة عند الذاهلين من فِرق المعطّلين كلهم ، فتعرّض أولا لما يصلح لأن يكون حجّة للمسترشدين عليهم من النصوص التنزيليّة ، وثانيا لما يمكن أن يدفع به ما يستدلّون منه على عدم الاعتداد بإيمانه ذلك على قواعدهم .

فإلى الأول[2] أشار بقوله :

(و جعَله آية على عنايته سبحانه) على ما نصّ عليه بقوله : ﴿ فَالْيَوْمَ

---

١) حديث نبوي ﷺ ، راجع المسند : ١٩٩/٤ و٢٠٤ و٢٠٥ . كنزالعمال : ٦٦/١ ، ح٢٤٣ . ٣٧٤/١٣ ، ح٣٧٠٢٤ .
تفسيرالقمي :١٧٦/١، الآية ٩٣/٤ . ٢٦/٢ ، الآية : ٩٢/١٧ . عوالي اللئالي : ٥٤/٢ و٢٢٤ .
٢) د : قال لاولى .

نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ﴾ [١٠/٩٢] فإنّه إنّما يكون آية لوكان من أهل النجاة مقبول الإيمان ، ليدلّ على أنه عناية الحقّ غيرمتعلّقة بطاعة العبد وعصيانه ، فإنّ ذلك (لمن يشاء ، حتى لاييأس أحد من رحمة الله ، فإنّه لاييأس من رحمة الله إلا القوم الكافرون[١]) ؛ وفي هذا الحصر دلالة على عدم دخول فرعون فيهم ، فإنّه مايبأس من رحمة الله ، (فلوكان فرعون ممن ييأس ما بادر إلى الإيمان) .

فعلم إن إيمانه هذا ليس إيمان الغرغرة عند اليأس - على ما ذهب إليه الظاهريون - كما يتّفق للكافرين عند ظهور أحكام الدار الآخرة عليهم ، بعد تعطيل قواهم الحسيّة ، فإنّ ذلك عند اليأس ، وهوالذي لايعتبر شرعا ؛ وأمّا فرعون فهو على ثقة من النجاة بإيمانه ، لما رأى طريقا واضحا في البحر يختص بالمؤمنين من بني إسرائيل ممّن تابع موسى ، و بيّنٌ أنّ التجربة إذا شوهدت مكرّرة مما يفيد اليقين ، فهو على يقين من نجاته ، فضلا عن أنه ييأس منها .

(فكان موسى كما قالت امرأة فرعون فيه) مُنطقا بالنطق الإلهي : (إنّه ﴿ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ ﴾ ﴿ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا ﴾ [٢٨/٩] وكذلك وقع ، فإنّ الله نفعهما به ، و إن كانا ما شعَرا بأنّه النبيّ الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) .

[ردّ موسى إلى أمّه]

(و لما عصمه الله من فرعون) و إجراء أحكامه الخاصّة به عليه ، من

---

١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إلاّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [١٢/٨٧] .

الانقهار تحت ظلمته الطبيعيّة و إبادة ما عليه جبلّة موسى من الأنوار الكماليّة العلميّة (﴿ أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى ﴾) - التي ألقاه في التابوت ، فألقاه في اليمّ - (﴿ فَارِغًا ﴾ [١٠/٢٨] من الهمّ) مطلقا ، عن الهويّات المقيّدة له من (الذي كان قد أصابها) قبلُ ، فما تقيّد بشيء ممّا كان مقيّدا به قبل تلك العصمة ، فتأكّد بهذه الفراغة والإطلاق الباطني رقيقة النسبة بينها وبين ابنها .

وقد عرفت أنّ أمّ موسى هي عبارة في سياقه هذا عن الصورة الفصليّة التي بحملها وفصالها تتحقّق الحقيقة الكليميّة ، وذلك مبدء صنوف الكمالات العلميّة ومولد جملة اللطائف الإدراكيّة ، فمن أفراد تلك الحقيقة الكماليّة من اغتذى عند الرضاع بغير ما أرضعته أمّه التي منها فصاله ، وذلك من جهة تقيّد قابليّته وعدم فراغ أمّه ؛ فممّا اختصّ به موسى فراغها و إطلاقها الذي به كملت النسبة بينها وبين ابنها .

(ثمّ إنّ الله حرّم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمّه ، فأرضعته ، ليكمّل الله لها سرورها به) وانبساطها منه ، حتى يظهر به سائر الحقائق العلميّة من المعارف الإلهيّة .

[الشرائع]

(كذلك علم الشرايع) الكاشفة عن أصل الأمر كلّه ، فإنّه يبيّن أحكام أفعال الإنسان الذي هو الآخر في تنزّلات الوجود ونهايتها ، وقد عرفت مرارا أنّ الأول هو الآخر عينا ، والنهاية هو البداية حكما ،(كما قال :﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً ﴾) أي طريقا نشأ منكم (﴿ وَ مِنْهَاجًا ﴾ [٤٨/٥] أي من تلك الطريقة جاء) الكل ، (فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي جاء منه)

الكل ،يعني **القابليّة الأولى** التي هي الأمّ ؛ ومنها يغتذي الجميع وبهايقوم أمرهم (فهو غذاؤه ، كما أنّ فرع الشجرة لايتغذّي إلا من أصله) ، وهو مزاج واحد لااختلاف فيه أصلا ، فالاختلاف إنّما ظهر بالمغتذي عند تفنّن مقتضياته و تشعّب جهات وجهته وطرق نباته ، (فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر[1]؛ يعني في الصورة) التي هي ثمرة شجرة الظهور ، وأنهى ما يتفرّع على الأصل من فنون مراتبه و صنوف تنوّعاته .

وبيّنّ أن الأحكام الشرعيّة لاتظهر لها صورة محسوسة إلاّ في مرتبة الكلام ، فقال مفصحا عنه :(أعني قولي يكون حلالا) و الفعل الذي هو معروض الحلّية التي ظهرت بهذا القول في زمانه ، غير ما هو معروض الحرمة فيما قبله منه ، كحرمة الجمع بين الأختين - مثلا في شرعنا - فإنّ تزويجهما في الشرائع المتقدمة كان حلالا ، والأُختان في تلك الشرائع غير الأُختين في شريعتنا .

وبيّنّ أنّ الفعل - أعني التزويج - وإن كان واحدا في الصورتين صدقا ومفهوما ،(و) لكن (في نفس الأمرما هو عين مامضى ، لأنَ الأمر خلقٌ جديدٌ ؛ فلا تكرار) في الوجود أصلا ، كما سبق بيانه .

فعلم بذلك أنّ الغذاء له الوحدة الأصليّة ، وإن اختلفت الصورمن المغتذي بحسب اختلاف الأزمنة وتباين مقتضياتها ، فإن نشوء كلّ أحد إنّما يتصوّر أن يكون مما حضر في وقته ، فلا يغتذي إلا من طرّيات لحوم زمانه ، ولا يحتظي إلا بيوانع أثمار أوانه ، وأما الاغتذاء من الأصل والارتضاع من أُمّ الولادة فليس حدّ كلّ أحد ؛ (فلهذا نبّهناك) على اختصاص موسى بذلك .

---

[1]) د : - آخر .

[الأمّ من أرضعت ، لا من ولدت]

(وكنّى عن هذا) الاختصاص (في حق موسى بتحريم المراضع ، فأُمّه) التي فرغ فؤادها له (على الحقيقة مَن أرضعته ، لا من ولّدته ، فإنّ أُمّ الولادة حملته على جهة الأمانة ، فتكوّن[1] فيها) بدون جعل منها (وتغذّى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك[2] ، حتى لايكون لها عليه امتنان ، فإنّه ما تغذّى إلا بما لو لم يتغذّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرَضَها ؛ فللجنين المنّة على أُمّه بكونه تغذّى بذلك الدم ، فوقاها بنفسه من الضرر[3] الذي كانت تجده ، لوامتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذّي بها جنينها ؛ والمرضعة ليست كذلك ، فإنّها قصدت برضاعته حياته و إبقاءه) .

[تأويل الإيلاد والرضاع]

ثمّ إنّ هاتين المدرجتين من الأمّ في تربية الولد ، يمكن تطبيقها على مانزلت عليه وأولت به من الحصّة الكماليّة المذكورة ، التي عبّر عن باطنها **بالعلم** ، وعن ظاهرها **بالنطق** ، و ذلك في الإنسان هي خصوصيّته المنفرد هوبها ؛ و ذلك أنّ لها مرتبتين في تربية الحقيقة النوعيّة المتولّدة عنها ، إحداهما عند حملها في بطون العقل إيّاه بتقويم مفهومه الحدّي العقلي وسائر ما يلزمه من النسب الاعتباريّة

---

١) د : فيكون .
٢) كلام خطابي مبني على ماكان معتقدا سابقا في العلم الطبيعي ، والواضح الآن خلاف ذلك ، فإن الجنين إنما يتغذي بنفس الدم التي تتغذي به أُمه ، من طريق الاتصال الذي بين سرته وعروق أُمّه .
٣) د : الضر .

التي لاتزال في بطون العقل مقصورا بها [1]، وبيّنٌ أنّ ذلك التقويم والتصوير من فضلات تلك الحصّة الكماليّة ، حيث أنّها لولم تصدق على الجنين العقلي و تتّحد بها لأهلكت تلك الطبيعة وبطلت عن وحدتها الوجوديّة ، وذلك التقويم والاغتذاء إنما هو في العقل من غير اختيار لتلك الحصّة فيه ، فإنّ ذلك قبل ظهورهافي العين ، والأُخرى عند فصالهافي الأفراد الخارجيّة التي لذلك النوع ، بتكميل تلك الحصّة في عينها إيّاها ، و إظهار آثارها الكماليّة فيها من العلم الذي هو الحياة الحقيقية والبقاء السرمدي ، كما أشار إليه في تربية المرضعة .

ثمّ إنّ الارتضاع من هذه الحصّة الكماليّة التي هي خصوصيّة هذا النوع - و هو عبارة عن الاغتذاء بلبن العلم الجمعيّ القلبيّ ، الذي هو مؤدّى النطق الإنساني - قلّما يهتدي إليه الأولاد من أفراده ، ضرورة أنّ ذلك مما تفرّد به واحد بعد واحد من الكمّل ؛ فإنّ العامّة من أفراد هذا النوع يرتضعون بغير زوجة هذا النوع التي هي أُمّ الولادة لهم ، فإنّهم إنّما يغتذّون في مهد قبولهم باللذات الجسمانيّة وما يترتّب عليها في مداركهم الجزئيّة في طائفة ، وباللذات[2] الروحانيّة و ما يترتّب عليها في مداركهم الكليّة في أُخرى ؛ و بيّنٌ أنّ ذينك الغذائين لايستفاضان من أمّ ولادتهم - أعني النطق الإنساني والعلم الجمعي - بل من أُمّهات أُخر أجنبيّات .

(فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى في أُمّ ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلاّ لأُمّ ولادته ، لتقرّ عينها أيضا) - كما قرّت عين فرعون و امرأته -

---

١) د : متصورا بها .
٢) د : وبالذات .

(بتربيته) هذا عند ظهورآثارها به في العين ، (وتشاهد انتشاه في حجرها) ، أي عند عروجه في مراقي أمر الإظهار أيضا يشاهد أمّه أنّه في طيّ تربيتها وحجر اصطناعها ، فتنبسط به (﴿ وَلاَ تَحْزَنَ ﴾) ؛ ومن ثمة اختص بكمال الصورة الكليمية ،(و نجّاه الله من غمّ التابوت) المادّة الجسميّة ،(لخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله) عند فوزه برتبة الكمال الكليمي (من العلم الإلهي و إن لم يخرج عنها) بحسب تعيّنه الجسديّ .

فنبّه بهذا أنّ العروج في معراج الكمالات إنما هو بالعلم ؛ والخلاص من ظلمات المراتب الطبيعيّة الكونيّة لايتحقّق إلاّ به .

[قتل القبطي وتأويله]

(وفتّنه فتونا - أي اختبره في مواطن كثيرة) ظلمانيّة عند مقابلة فرعون ، ونورانيّة عند مصاحبة خضر ،(ليتحقّق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به ؛ فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطيّ بما ألهمه الله و وفّقه له و وقى شرّه) عند النهوض بمقابلته ، والقبط - على طبق ما ذكرمن التأويل - كناية عن الشركة التطبيقيّة التي من قِبَل المادّة الجنسيّة - و في بعض النسخ : « و وفّقه له في سرّه » -(و إن لم يعلم له[1] بذلك) الإلهام و التوفيق ، (و لكن) يظهر أثره عنده ، وهو أنّه (لا يجد في نفسه اكتراثا بقتله ، مع كونه ما توقّف حتى يأتيه أمر ربّه بذلك) الفعل ، كما هو دأب النبوّة .

وذلك كلّه (لأنّ النبي معصوم الباطن) في نفسه (من حيث لا يشعر

---

١) د ، عفيفي : - له .

حتى يُنبّأ - أي يخبر - بذلك ؛ ولهذا أراه الخضرُ)- عند ما قصَد تنبيهَه على ماذهل عنه من العلوم المخزونة فيه -(قتلَ الغلام ، فأنكَرعليه قتلَه ولم يتذكّر قتلَه القبطيّ ، فقال له الخضر : ﴿ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى ﴾ [٨٢/١٨] ، ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبّأ: إنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمرو إن لم يشعربذلك) و إنّه مافعَل ذلك عن أمره .

وقدّم هذا التنبيه لعظم شأنه وظهور آثاره على موسى ، وكمال نبوّته و اختباره به ، و إلاّ فالمقدّم وجودا وذكرا أمر السفينة .

[تأويل خرق السفينة]

(و أراه أيضا خرقَ السفينـة ، التي ظاهرها هُلكٌ و باطنها نجاةٌ من يد الغاصب) الذي يتصرّف فيمالغيره أن يتصرّف فيه ويفسده عن مزاجه المتوجّه نحوغايته المقصودة منه ، (جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان في اليمّ مطبقا عليه) فإنّ إلقاء الشخص في التابوت المطبق عليه (ظاهره هلاكٌ و باطنه نجاةٌ ، و إنّما فعلتْ به أُمّه ذلك خوفا من يد الغاصب) .

أي القوّة الحيوانيّة المتفرّعة عن أصل الحيّ ، الطاغية عليه ، وهي التي عبّر عن مبدئها باسم (فرعون) لمايدلّ عليه مادّة كلمته من الفرع الفرقي الرفيع والعرف الظاهر الكوني ، ظاهرة بالواو والنون، الذين من أبين دلائل التفرقة والكون ، ولذلك تراها في لغة العرب ، المعرِب علامة الجمع .

[الجنس السافل أجمع للكثرة]

ثمّ هاهنا نكتة حكمية لها كثير دخل فيما نحن بصدده ، وهي أنّ سلطان

التفرقة إنّما استقرّت على سريرخلافته في الجنس السافل وطبيعته[١] ، فإنّ غيره من الأجناس و إن كان أعم مفهوماوأشمل أفرادا ، ولكن تخالف حقائق الأفراد وتباين أحكامها المتباعدة عن ربط الوحدة فيه أشدّ تضادا وأظهرحكما ؛ وبيّنٌ أنّ ذلك التخالف والتبائن هو مرقى ظهور التفرقة الإمكانيّة ، ومستوى حكم الكثرة الكونيّة ؛ فالجنس السافل أجمع لوجوه الكثرة و الأحكام الكونيّة من الكل ، ولذلك ترى حقيقته منطوية على حقائق العوالي كلها .

فإذا عرفت هذا وجدت المطابقة الطبيعيّة بين ذلك الاسم وهذا المعنى بما لا مزيد عليه .

[مقتضي الكلمة الموسوية طرف العلو]

ثمّ إنّه إنّما وقع التطبيق في القصّة الموسويّة **بلسان**[٢] **أهل النظر** ، وظهرت الكلمات المنزلة فيها بصور أُصول الحكمة النظريّة - كما عرفت - لأنّ مقتضى الكلمة الكاملة الموسوية طرف الظهور والعلو من كل مسلك وموطن ، ومن ثمّة تراه قد طلب في موطن الشعور ومرتبة الظهورالرؤية التي هي أجلى[٣] المحسوسات وأعلاها قدرا في أمر الظهور ، وفي موطن الإشعار ومرتبة الإظهار فاز برتبة الكليميّة التى أنهى غايات كماله ، وذروة شاهق جلاله ، وفي موطن الإنباء ومرتبة الرسالة بإنزال كتاب التوراة المشحونة بالقصص والأحكام ، المشتمل صورتها **التلويحية** على مادّة **الرؤية** ، محفوفة بتاء التفصيل والتبيين .

---

١) د : وطبيعة .
٢) د : ملساية بلسان .
٣) د : اجل .

فكذلك في أمرتبيين الحقائق ، فإنّه ظهر فيه بما هوأبين أطرافه ، وهومدرك القوّة النظريّة العقليّة التي تشترك فيها العامّة من أهل الظاهر ، ولذلك سلك فرعون عند مناظرته إيّاه وسؤاله عنه حقيقة الحقّ مسلكهم في إيراد « مطلب ما » في مطلع استكشافه - كما ستقف عليه - وكان اللسان المتداول والعلم المتناول بينهم في زمانهم هوالحكمة بهذه الصورة ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [١٤/٤] .

[كل حكم ولازم لابد له من صورتين عدميّة ووجوديّة]

ثم إنّ كل حكم ولازم ظهر- في أيّ مرتبة كانت [الف/٣١٩]- لابدّ له من الصورتين :

إحداهما عدميّة كونيّة من نفس المرتبة التي هي الظاهرة منها ، وأُخرى وجودية من أصل حقيقتها ؛ وكذلك ما هو مبدء فعل أُمّ موسى به ، له فيها صورة ظاهرة عدميّة ، وهى الخوف من يد الغاصب (أن يذبحه صبرا ، وهي تنظر إليه) أي بمحضر منها ، فإنّ هذه الصورة هي أشدّ مايكون تأثيرا في الأُمّ[١] ونكاية لها ، والذبح صبرا هوأن يحبس ذو روح لأن يرمى عليه لقتله .

وفيه إشارة إلى ما بين تلك المادّة وبين اللطيفة الإنسانيّة من البُعد[٢] الرتبي وقصدها بتوجيه سهام القوى واقتضاياتها المتفرّقة المفرّقة نحوها ، وهي المهلكة لها عن صورتها الجمعيّة الكماليّة اللطيفة ، من غيرضعف ونقصان للقابل ، بل بقهر من الفاعل ، وهو المعبّرعنه بالذبح .

١) د : م : الالم . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا لنسخة د .
٢) د : - البعد .

وإلى الصورة الأخرى الوجوديّة التي للمبدء أشاربقوله :(مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لاتشعر)، فإنّه طرف خفاء ذلك المبدء ،(فوجدت) من حيث هذه الصورة الوجوديّة الأصليّة التي لها (في نفسها أنّها ترضعه ؛ فإذا خافت عليه) من حيث سريان الصورة الأُخرى فيها (ألقته في اليمّ)، يعني طرف المدارك المتفرقة الجسمانيّة ، ليغيب عن نظرها فيخفّ نكايته عليها (لأنّ في المثل :« عين لا ترى ، قلب لايفجع ») أي لاتوجع ، مِن أفجعته المصيبةُ : إذا أوجعته .

(فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين) هذا عند النظر وقبله ، (ولا حزنت عليه) بعد ذلك (حُزن رؤية بصر) ؛ ولتقدم الخوف علىالحزن في الوجود والرتبة - جارحة ومدركا - تقدّم الأصل على فرعه خصّ كلا منهما بمحله المرتّب ذلك الترتيب .

ثم إنّه من مقتضى غلبة الصورة الوجوديّة على باطنها ظهرعليها (وغلب على ظنّها أنّ الله ربما ردّه إليها بحسن ظنها به ، فعاشت بهذا الظن في نفسها ؛ و الرجاء) الذي من أثر ذلك المبدء الوجودي (يقابل الخوف واليأس) الذي هو مبدء الحزن[1]، مقابلة الرسول فرعون والقبط ؛ وغلب حكم هذا الرجاء حتى ظهر أمره في الكلام (فقالت حين اُلهمت لذلك : لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يده ، فعاشت وسُرَّت بهذا التوهم والظنّ) اللذين هما مبدء الحزن والخوف العدميين ، الحاصلين بالنظر إلى المظهر الكوني ، ولذلك قال : (بالنظر إليها) .

١) د : مبدالحزن .

وأمّا من حيث الأمر الوجودي (فهو علم في نفس الأمر)، وهذا كلّه ظهر من الأمّ التي هي الخصوصيّة الكماليّة التي للنوع الحقيقيّ الكماليّ ؛ وقد عرفت أنّ تلك الخصوصيّة هي أحديّة[1] الجمعيّة ، فيصلح لأن يكون مولدا للكل كما نبّه إليه .

[الحركة الحبّية]

(ثمّ إنّه) سرت خصوصيّات الأمّ في ولدها وخلَفها الحقّ ، ولذلك (لما وقع عليه الطلب خرج فارّا خوفا في الظاهر ، وكان في المعنى حبّا في النجاة ، فإنّ الحركة أبدا إنّما هي حبّية ، ويُحجب الناظر فيها بأسباب أُخر) عدميّة قريبة إلى الصورة الكونيّة ، لكونه محجوبا بها ،(وليست) الأسباب في الحقيقة (تلك) الأمور ،(وذلك لأنّ الأصل) في سائر الحركات (حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه) إلى العدم الإضافي الذي له بالقياس إلى كونه عالما ، وهوالمسمّى بالثبوت ، فإنّه ينتقل عين العالم منه (إلى الوجود ، ولذلك يقال : إنّ الأمر حركة عن سكون ؛ فكانت الحركة - التي هي وجود العالم - حركة حبّ) يعني الحياة والبقاء ، كما **يلوّح** عليهما[2] بحرفيه[3].

(وقد نبّه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله[4] : « كنت كنزا لم أعرَف ، فأحببت أن أُعرَف ») أي أظهر ،(فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه ، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجِد لذلك) .

---

١) د : احد .

٢) د : عليها .

٣) أي حرفي الحاء والباء في « الحب » والحياة والبقاء .

٤) الحديث مشهورومروي مرسلا في الكتب العرفانية لكنه لم يوجد في الجوامع الروائية .

هذا بلسان الإجمال ، وأما **لسان التفصيل** : فأشار إليه بقوله : (ولأنّ العالم أيضا يحبّ شهودَ نفسه وجودا ، كما شهدها ثبوتا) في الحضرات الجلائيّة ؛ (فكانت بكلّ وجه حركته من[1] العدم الثبوتيّ إلى الوجود حركة حبّ من جانب الحقّ و) من (جانبه ؛ فإنّ الكمال محبوبٌ لذاته) وساير ما ينسب إليه المحبّة فلاشتماله على الكمال ؛ كالحسن - مثلا - فإنّه كمال النسبة الاعتدالية التي هي ظلّ الوحدة ، وكذلك كلّ مايميل إليه القلب من المستلذّات الجسمانيّة فإنّه كمال تلك القوة المدركة لتلك اللذة ؛ فإنّ الكمال هو الظهور على نفسه بصورته الكلّية العلميّة و[2] الجزئيّة الحسيّة .

[علمه تعالى مبدء وجود الخلق]

(وعلمه تعالى بنفسه من حيث هوغنيٌّ عن العالمين ، هو) الظهورالكمالي الذي (له) لذاته ، وهوالذي يقال له الكمال الذاتي ؛ و بيّنٌ أنّ الكمال الإلهي أعمّ من الذاتي والأسمائي ، إذ له الكمال على الإطلاق .

فإلى الأسمائيّ منه أشار بقوله : (وما بقي) له (إلاّ تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم) الظاهرة بصورة الآثار من كلّ اسم ، كالعلم مثلا ، فإنّه ظاهر بصورة الكلام الذي هو أثره ، و الحياة فإنّها ظاهرة بصورة الحسّ والحركة الإراديّة التي هي أثرها وكذا في سائرالأسماء .

وكأنّك قد عرفت أنه كما أنّ في الأعيان آثارا من الأسماء - كما بيّن - كذلك في الأسماء آثارا من الأعيان ، و هي اتّصافها بالحدوث ؛ و ذلك لأنّ الأعيان

---

١) د : عن .
٢) د : او .

(إذا وجدت) حكمت على علمها بالحدوث ، (فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم ، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين)- وكذا غيره من الأسماء -(و كذلك تكمل مراتب الوجود) و إذ[1] كان الوجود أصل الكلّ فمرتبة كل اسم هي مرتبة الوجود ، نبه إلى تلك الدقيقة بصيغة الجمع .

(فإنّ الوجود منه أزليّ ، و غير أزليّ وهو الحادث : فالأزلي وجود الحقّ لنفسه) و عليه يطلق الكمال الذاتي ، و يلزمه الغناء[2] المطلق من حيث علمه بنفسه فإنّه به مستغنٍ عن العالم .

(و غير الأزلي وجود الحقّ بصور العالم الثابت) في المراتب الجلائيّة ، القديم بذلك الوجه ؛ إلاّ أنّ العالم بذلك الوجه له الخفاء من حيثيّة العالم ، و لذلك ماكانت أعيانه ظاهرة بصورها لنفسها ولابعضها للبعض ، فإنّه إنما يتحقّق له ذلك في الوجود الذي له بحقّ الوهب من حضرة الجود ، و يستقلّ كل من تلك الأعيان به ظهورا وإظهارا فتحدث النسب الإدراكية التي بعضها للبعض .

و إليه أشار بقوله : (فيسمّى حدوثا ، لأنّه ظهر بعضه لبعضه) في أعيان العالم ،(فظهر لنفسه) من حيث تلك الأعيان (بصور العالم) ، كما ظهر لها بصورته ، (فكمل الوجود) بصورتيه وظهوريه .

(فكانت حركة العالم حبيّة للكمال) الأسمائي الذي هو عبارة عن ظهور الأعيان بعضها للبعض ، ولنفسها جملة وفرادى ، وتفرقة وجمعا ؛ (فافهم) ؛ بل الحركة مطلقا سواء كان للعالم أو للحضرات كلها حبّية .

---

١) د : واذا . ٢) د : الفناء .

[النفس الرحماني]

(ألا تراه) - يعني الهوية المطلقة -(كيف نفّس عن الأسماء الإلهيّة ما كانت تجده) في غيبه (من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم) ، فإنّه نفّس في عين العالم عن الأسماء الإلهيّة - المعبّر عنها جملة بالرحمان - مالها من الكرب الذي لها في عينه ؛ ولهذا يقال له **النفَس الرحماني** ؛ (فكانت الراحة محبوبة له ، و لم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري ، الأعلى و الأسفل) يعني الحضرات والعوالم .

[العلم بالحركة الحبيّة وعدمه سبب اختلاف الصوفيّة وأهل النظر]

(فثبت أنّ الحركة كانت للحب ، فما ثمّ حركة في الكون إلاّ وهي **حبّية** ؛ فمن العلماء من يعلم ذلك) فينسب سائر ما يظهر في المراتب الكونيّة من الآثار إلى الحب ، باعتبار المحبيّة والمحبوبيّة ،كبعض المتأخّرين من **الصوفيّة** ، الذين يجعلون موضوع كلامهم **العاشق و المعشوق** ، و يثبتون سائر الأحكام بهما ؛ (ومنهم من يحجبه السبب الأقرب) كأكثر أهل النظرمن **الحكماء والمتكلمين** (بحكمه في الحال واستيلائه على النفس) ، فإنّ أعيان المراتب المحسوسة منها الآثار والأحكام ، لظهور حكمها على مدارك العامّة ، هي أقرب ما ينسب إليه تلك الآثار - و مما يتفرّع على ذلك الأصل الاختلاف بين أهل النظر في أنّ اللذة والراحة من دفع المنافي و إدراك الملائم -

[ذكر سبب فرار موسى]

(فكان الخوف لموسى مشهودا له لما وقع من قتله القبطي) ، فهو صورته الكونيّة ،(وتضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل)، تضمّن الصور الكونيّة

حقائقها الوجودية ،(ففرّ) عند ما هو الظاهر عند العامّة (لمّا خاف ؛ وفي المعنى : ففرّ لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله به ؛ فذكرالسبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر) ، فإنها الصورة الكونية للشخص (و حبّ النجاة متضمن[1] فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له) و هو صورة حقيقته الوجوديّة .

[الأنبياء يتكلمون بلسان العموم ، والخاصة يفهمون منهم الإشارات]

ثمّ إنّه يمكن **أن يقال** : « لوكان الأمر كذلك ، كان منطوق التنزيل على طبقه ، والواقع على خلاف ذلك ؛ فإنّ منطوق التنزيل في هذا الأمر أنّ سبب الفرار إنما هو الخوف ، بقوله : ﴿ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ ﴾ [٢٦/٢١] » .

فأشار إلى دفع ذلك بقوله : (و الأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلّمون لعموم الخطاب) ، فإنّ بعث الأنبياء للعامّة أولا، وكلامهم في ظاهر مافهم منه معهم ، و الخواصّ إنما يفهمون الحقائق منه بضرب من الإشارات الخفيّة و الدلالات الطبيعيّة ، دون الجعليّة الوضعيّة ، (واعتمادهم) في اخفاء الحقائق (على فهم العالم السامع ، فلا يعتبر الرسل) عند إظهار الأحكام في الصور الكلاميّة (إلاّ العامّة ، لعلمهم بمرتبة أهل الفهم ، كما نبّه رسول الله ﷺ على هذه المرتبة في العطايا ، فقال[2]: « إنّي لأُعطي الرجل - وغيره أحبّ إليّ منه - مخافة أن يكبّه الله في النار ») ، فعلم أنّه في إحكام رقيقة الأبعدين ، مخافة أن يبعدوا عنه كلّ البُعد ، فيكبّوا في النار .

---

١) عفيفي : مضمن .
٢) مسلم : كتاب الإيمان ، باب (٦٨) تألف قلوب من يخاف على إيمانه لضعفه ، ١٣٢/١ .

(فاعتبر الضعيف العقل والنظر ، الذي غلب عليه الطمع و) هو عين (الطبع) الذي طبع على قلوبهم - بميم التمام ، بدل باء الإبانة و الظهور - (فكذاماجاؤوا به من العلوم ، جاؤوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم) أي صورة قبول من كان في أوائل درجات الفهم الذي يختصّ بنوعه (ليقف من لاغوص له) في الصورالقشريّة التي هي لشخص المعنى - و بدن الأب بمنزلة الخلقة للشخص من الأبعدين -(عندالخلعة)**كعلماء الرسوم** المتدبّرين فيه بماعندهم من العلوم الأدبيّة المميّزة بين الفاخرة من تلك الخلع التركيبيّة وغيرها ، والعلوم الاعتقاديّة العلميّة والعمليّة أُصولا وفروعا .

(فيقول: ما أحسن هذه الخلعة) عند مطابقتها أصل عقيدتهم وعلى قدّ نيّتهم وأُمنيّتهم فيما يحسنونه[1] من العلوم ، (و يراها غاية الدرجة) حيث يقول صاحب علم الأدب : « إنّه حد الإعجاز » (**ويقول صاحب الفهم الدقيق ، الغائص على درر الحكم**) عند الخوض في بحور معانيه ولطائف حقائقه (بما استوجب هذا) القول (« هذه الخلعة)- الفاخرة التي على قدّ جملة النيّات والعقائد -(من الملِك ») الذي إنما يخلع على كل أحد بقدّ قابليّته ، (فينظر في قدر الخلعة) من الصفاء والخلوص المعتبر عندهم بالفصاحة والبلاغة (و صنفها من الثياب) المعمولة هي منها [2]،ككونها في كسوة العربيّ أوالسريانيّ ، أو غير ذلك .

(فيعلم منها قدر من خلعت عليه) من المعاني اللطيفة الذوقيّة المستنبطة

---

١) د : يحسونه .
٢) د : ههنا .

تارة من قدر تلك الخلعة وصورتها التركيبيّة وخواصّ هيئآتها الجمعيّة ، وأُخرى من أصل كسوتها وموادّ حروفها ، رقميّة ولفظيّة ، (فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لاعلم له بمثل هذا) الانتقال والاستنباط .

(ولما علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أنّ في العالم وفي أُمّتهم مَن هو بهذه المثابة) في الفهم عن الكلام المنزل إليهم ، الظاهرعنهم ،(عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهرالذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعامّ ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العام منه وزيادة ، مما صحّ له به اسم أنّه خاصّ، فيتميّز به عن العامّي ؛ فاكتفى المبلّغون) في إبلاغهم (العلوم بهذا) القدر من الإيماء والإشارة .

[لامنافاة بين فهم أهل الخصوص والعموم من القرآن الكريم]

ثم إنّه ممّا عُلم في طيّ هذه المقدّمات من الحِكم أنّ فهم أهل الخصوص يشارك فهم العامّة عند الاحتظاء من الكلام النبوي و يوافقونهم عند الاغتذاء من نوال كمالهم؛ غيرأنّ[1] الخواصّ يفهمون مع ذلك غيره من اللطائف الذوقيّة، فلا منافاة بين المفهومين أصلا ، والذي تسمعه من المعزوّين إلى الصوفية «إنّ ما في التفاسير من المعاني غير مراد من القرآن ، و إنّ المراد منه أمرآخر » فمما لا أصل له في التحقيق ، فإنّ كل ما فَهم منه عند الأذكياء على أصل من أُصول، لابدّ وأن يكون من المراد ؛ نعم - الحصرفي معنى معيّن ومفهوم خاصّ من ذلك المعاني ينافي التحقيق ، كما علم أنّ غير الأنبياء من ورثتهم ، الذين لهم استحقاق إبلاغ العلوم ، لابدّ وأن يكون كلامهم أيضا جامعا بين الطرفين ، محيطا بالفهمين .

---

١) د : - ان .

(فهذا حِكمة قوله : ﴿ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ ﴾) [٢٦/٢١] حيث عبر عن [الف/٣٢٠] مبدء فراره وحركته بالخوف ، تنزّلا إلى مدارك فهوم العامّة ، وممّا يؤيّد هذا تكررالخطاب بصورة الجمع والتفرقة الكونيّة ؛ (ولم يقل : « ففررت منكم حبًا في السلامة والعافية ») .

[ارتباط سقي موسى للجاريتين وإقامة خضر للجدار]

(فجاء إلى مدين)- الدين الجمعي والكمال الإظهاري و إفاضة علمي الظاهر والباطن الإنبائي والتشريعي ، العامّي والخاصّي - (فوجد الجاريتين) القابلتين لتينك الإفاضتين بوثاقة نسبة القرب و الجاريّة ، (فسقى لهما من غير أجر) من النقود الفعليّة المعدّة لهما في استفاضة ذلك النوع من صنفي الكمال والأعمال الصالحة ، المورّثة لهما تلك العلوم والمعارف .

(﴿ ثُم تَوَلّى ﴾) من التفرقة الكونيّة (﴿ إلى الظِلّ ﴾ الإلهيّ) و الجمع الإجمالي ، فإنّ « الظلّ » هو لام الجمعيّة الإلهيّة وشجرة كليّتها التي أصلها ثابت وفرعها في السماء - كما عرفت من **تلويحاته** - إذا ظهر به ظاء الظهور ؛ وبيّنٌ أنّ هذا الظلّ مستقرّ الكلمات الكاملة ومقيل استراحتهم و قربهم إلى أصل تلك الشجرة ، وموطن مناداتهم ومناجاتهم معه .

(﴿ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ ﴾) مماسقيته لهما (﴿ مِنْ خَيْرٍ ﴾)- يعني إفاضة اللطائف الكماليّة الوجوديّة ؛ فإنّ الخير هوالوجود-(﴿ فَقِيرٌ ﴾)[٢٨/٢٤] إليك ، محتاج لأن تفيض علي من ذلك الخير، ويشفي به غلّة طلبي وشوقي ، و يكفي ذلك في إشباع غاذية استعدادي .

(فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه ، ووصف نفسه

بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده ، فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر) ، يعني جدار الإظهار في مقابلة سقيه و إفاضته ، (فعتبه على ذلك ، فذكّره بسقايته من غير أجر) تنبيها لظهور مثل ذلك منه ، على ما هو مقتضى تقابل كلمتيهما [١] وتعاكس الأمر فيهما ، كما في الصورة المشار إليها ، (إلى غير ذلك مما لم يذكر) .

[النبوّة سلطان الاسم الظاهر ، والولاية سلطان الاسم الباطن]

ثمّ هاهنا نكتة حِكميّة لها كثير دخل في استكشاف أسرار هذا الموضع و وجوه لطائفه ، وهي أنّ طرف النبوّة - من حيث هي هي - لغلبة حكم الصورة فيها سلطنة للاسم الظاهر ، كما أن سلطنة طرف الولاية - من حيث هي - لغلبة حكم المعنى فيها للاسم الباطن ؛ ومن ثمّة ترى الآثار المترتّبة على النبوّة ليست إلاّ إظهار الشرائع والنواميس ، وأحكامها الخصيصة بها إنّما هي الصور المنبئة عن الحقائق والأُمور في نفسها ؛ والآثار المترتّبة على الولاية من حيث هي ليست إلاّ العلم بما انطوى عليه تلك الشرائع والنواميس من الحقائق ، و حِكمها المختصّة بها إنّما هو كشف تلك الصور عن وجوه حقائقها .

[وجه اختفاء بعض الحكم على صاحب النبوّة]

و يتفرّع عن هذا الأصل وجوه من الحِكم :

منها : ما سبق الإيماء به من أنّ النبوّة - من حيث أنّها نبوّة - قد يظهر منها أحكام وصور ذوات حِكم و إيقان على ذهول من صاحبها ، بل قد يشتبه

---

١) د : كلمتيها .

عليه وجه حقيقتها مع كمال عصمته ، فضلا عن عثوره على وجوه حِكمتها ، إلى أن يبلغ مجمع بحري الولاية والنبوّة ، ويظهر حكم قهرمان الجمعيّة بمصاحبة الصاحبين هنالك ؛ وحينئذ ينكشف لصاحب النبوّة مااشتبه عليه وذهل عنه كما اشتبه على الكلمة الموسويّة ما جرى عليها ، ذاهلة عنه من الأُمور المعدّة لها في نشوء تلك المرتبة الرفيعة ، إلى بلوغها الحافظة لها عمّا يعوقها عن كمالها الموصلة إيّاها ، لتمام أمرها من إفاضة مدرارالإنباء والإظهار - يعني صورة إلقاء موسى في التابوت ، وقتله القبط ، وسقْيِه الجاريتين - إلى أن عايَن وجوه حكمة تلك الصور عند ما بلغ مجمع البحرين وبه صاحَب خضر .

[وجه اختصاص الكلمة الموسوية بهذه الخصوصيات]

ومنها : وجه اختصاص الكلمة الموسويّة بين الأنبياء بهذا الاشتباه و الذهول ؛ وذلك لأنّ النبوّة قد ظهر فيها بخصوصيات أحكامها المنفردة بها عمّا يقابلها من العلوّ والظهور بالقهر والقوّة ، وسائرمقتضيات الكثرة ولوازم الصورة - كما نُبّهت عليه في مطلع الفصّ -

ومن شأن الحِكم الإلهيّة أنّه إذا ظهر أحد المتقابلين بخصوصيّته الفارقة ، لابدّ وأن يستعدى ذلك الظهور إلى الآخر ، بل يوجب ظهورالآخر بما اختصّ به .

كما عرفت تحقيق ذلك آنفا عند الكلام في حكمة إلقاء موسى في التابوت ، و إلقائه في اليمّ ، من أنّ ظهور المقابل إنّما يتمّ ويكمل بظهور ما يقابله ؛ فلابدّ وأن تظهر الولاية بخصوصيّتها المميّزة إيّاها من العلوم والحِكم الفائضة من بطون الوحدة و حضرات القرب في **كلمة خضريّة** ، عند ظهور **الكلمة الموسويّة**

بخصوصيّة النبوّة وأحكامها الفارقة من الصور والأوضاع الناشئة من ظهور الكثرة ؛ فإنّ منها ما اختصّ به تلك الكلمة من الظهور بالآيات التسع ، وهي أنهى مراتب الكثرة ، وأقصى غاية الصور .

ومن هاهنا ترى حكم الكثرة والتقابل سارية في سائر مدارج ظهورها حيث لا يحصل لها كمال في مرتبة إلاّ عند مقابلة الآخر لها في تلك المرتبة ؛ كالمنجمّين عند حُكمهم على قتلها - أول ما يدخل في المراتب الاستيداعية - ثمّ مقابلتها القبطي قبل دعوتها ، ثمّ مناظرتها السحَرة عند دعوتها و إظهار معجزتها ، ثمّ معاداة فرعون إيّاها عند ظهور نبوّتها ، ثمّ مباحثة خضر معها عند كمال نبوّتها ؛ ولذلك قد أُمر عند طيّها طُوى الغرب وبساط الخطاب بخلع نعلي[1] التقابل .

[الولاية والنبوّة في زمان الخاتم ﷺ]

ثمّ إذا تقرّر هذا تبيّن لك أن ظهور الولاية والنبوّة بخصوصيّتهما الفارقتين ، المميّزتين إيّاهما ، المنبئتين عن قصص مابينهما من تفاصيل الأحكام ، إنّمايتوقع بلوغهما إلى مرتبة التمام في أيّام موسى ، و ظهور كلمته العليا ، فإنّ زمان خاتم النبوّة ﷺ - لظهوره بأحديّة جمع الخصائص الكماليّة كلّها - قد غلب فيه حكم الجمعيّة والوحدة ، ولا مجال للكثرة والتقابل .

على أنّ الولاية مندمجة مغلوبة تحت حُكم نبوّته الختميّة في ذلك الزمان ، فما كان لها أن يظهرفيها خصوصيّتها الامتيازيّة ، ولذلك تراه طالبا عندالإنباء عن تينك الخصوصيّتين والإفصاح عمّا نطق به لسان الولاية والنبوّة بخصوصيّتيهما

---

١) د : فعل .

أن يظهر لسان الولاية بأحكامها الخاصّة بها أكثر مما ظهر ، (حتى تمنّى ﷺ أن يسكت موسى عليه السلام [١]) عن مقتضيات خصوصيّة النبوّة والغلبة التي من جهتها - كما ورد في الآثار الصحيحة منه[٢]: « لو صبر لرأى العجب ، ولكن أخذته من صاحبه ذمامة [٣]» ، ضرورة أنّ أحكام الباطن التي هي من خصوصيّات الولاية موطن عجائب الآثار وغرائب الأطوار[٤].

[حكمة نسيان موسى وعدم سكوته عند خضر عليه السلام]

فلو أنّ موسى يسكت (ولا يعترض حتى يقصّ الله عليه) بلساني موسى وخضر - اللذين هما وجها النبوّة والولاية -(من أمرهما ، فيعلم بذلك ما وفّق إليه موسى من غير علم منه) فإنّه وجه النبوة .

و بيّنٌ أن ذلك الوجه و إن صدر عنه الأفعال المتقنة والأوضاع المحكمة ذوات نظم وحِكم ، ولكن لا علم له من هذا الوجه بها ، (إذ لوكان عن علم) فيما صدَر منه (ما أنكر مثل ذلك على الخضر ، الذي قد شهد الله له عند موسى) بالعلم - حيث قال : ﴿ وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ [٦٥/١٨] (و زكّاه

---

١) أخرج مسلم (كتاب الفضائل ، باب (٤٦) من فضائل خضر ، ١٨٥٠/٤) : « قال رسول الله ﷺ : يرحم الله موسى ، لوددت أنه صبر حتى يقصّ الله علينا من أخبارهما » . راجع أيضا : المسند : ١٢١/٥ . أبا داود : كتاب الحروف والقراآت ، ح ٣٩٨٤ ، ٣٣/٤ . مستدرك الحاكم : كتاب التاريخ ، ذكرالنبي الكليم ، ٥٧٤/٢ . كنز العمال : ح ٣٢٣٦٣ ،٣٢٣٧٩ . الدرالمنثور : ٤١١/٥ .

٢) في مسلم (الباب المذكور ، ١٨٥١/٤) : « رحمة الله علينا و على موسى ، لولا أنه عجّل لرأى العجب ، ولكن أخذته من صاحبه ذمامة » . الدرالمنثور : ٤١٢/٥ .

٣) في النسختين : دمامة . والأظهر أن الصحيح ماأثبتناه كما في مصادر الحديث . الذمامة من الذم واللوم ، أي حياء و إشفاق .

٤) د : الاوطار .

وعدّله) حيث قال ﴿ آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ﴾(ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعمّا شرط عليه في اتّباعه) ، على ما هو المستفاد من قوله تعالى : ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [١٨/٧٠-٦٦] .

ثم إنّ موسى مع هذه التنبيهات و التعريكات قد غفل عمّا شرط عليه - حتى سأل مع كمال تيقّظه وتفطّنه - (رحمة بنا إذا نسينا أمر الله ؛ ولو كان موسى عالما بذلك ماقال له الخضر:﴿ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾) بعد قوله :﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (أي إنّي على علم لم يحصل لك عن ذوق) ، فإنّ الخبرة هو العلم الحاصل من الذوق ، كما أنّ الإحاطة بالشيء يستلزم العلوّ عليه ، (كما أنت على علم لا أعلمه أنا - فأنصَفَ) .

[حكمة فراق خضر وموسى]

(وأمّا حِكمة فراقه) - مع إمكان الاستفادة من الطرفين والإفاضة من آثارهما على العالمين -(فلأنّ الرسول يقول الله فيه) إنباء لحكم مرتبته الرفيعة ، وتنبيها لمبلغ تعظيم الناس إيّاها : (﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[٥٩/٧] فوقفت العلماء بالله - الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول - عند هذا القول ؛ وقدعلم الخضر) في طيّ ما علّمه الله من لدنه (أنّ موسى رسولٌ ، فأخذ يرقب ما يكون منه ، ليوفى الأدب حقّه مع الرسل) توفية لعبوديّة الله حقّها .

(فقال له) - موسى الخضرَ فيما شرَطَ معه : (﴿ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ

بَعْدَهَا فَلا تُصَاحِبْنِي ﴾) [٧٦/١٨] ؛ و وجه ذلك أنّ موسى له أن يسأل عن المواطن الثلاثة التي نُبّهت عليه من مبدء أمر النبوّة وأوسط ظهورها وكمال إظهارها ؛ وأمّا الرابع منها - وهو موطن ختمها - فلاحقّ له في ذلك ، فلذلك قال : ﴿ فَلا تُصَاحِبْنِي ﴾ بعد الثالثة ، (فنهاه عن صحبته ؛ فلمّا وقعت منه الثالثة ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ ﴾ [٧٨/١٨] ، و لم يقل له موسى : « لا تفعل » ، ولا طلَبَ صحبتَه) - على كمال اهتمامه بما يترتّب على تلك الصحبة من العلوم ، كما استفاد من سوابق الشروط و وثائق العهود مرّة بعد أُخرى - (لعلمه بقدْر الرتبة التي هو فيها) وهي الرسالة العليا (التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه) بعدالثالثة من المواطن المذكورة ؛(فسكت موسى) عند إخبار الخضر إيّاه بالفراق و إجازته ذلك عنه ، (فوقع الفراق) من قِبَل موسى و سكوته عند الإخبار والاستجازة .

[الكلام متعلق بالنبوّة ، والكتاب بالرسالة]

ثمّ هاهنا نكتة جليلة لابدّ من **التلويح** إليها ، وهى أنّك قد عرفت فيما بيّن لك أنّ ما يرسل به الرسل من الحروف له طرف ظاهر كلامي يتعلّق بخصوصيّته النبويّة ، و طرف باطن كتابيّ يتعلّق بخصوصيّته الولائيّة ؛ وكما أنّ الأول إنّما يظهر عند تموّج الهواء و تكيّفه بالكيفيات المسموعة ، كذلك الثاني لا تظهر إلاّ بتوسّط الضياء وتكيّفه بالكيفيات المبصرة .

و إذا تقرّر هذا فاعلم إنّ موسى - بناء على الأصل الممهّد آنفا - له استحقاق الظهور بالخصوصيّة النبويّة ، فلذلك عيّن له منصب الكليميّة وفاز به ، فلابدّ أن يتحقّق بإزائه في زمانه مَن له استحقاق الظهور بالخصوصيّة

الولائيّة وتعيّن بصورته الكتابيّة - وهوالخضر - فمن تأمّل في هذه التلويح ظهر له وجوه من الحِكم منها سبب تسميته « خضرا » ودوام حياته وخوضه في الظلمات - إلى غير ذلك .

[مراعاة موسي وخضر عليهما السلام كمال الأدب الإلهي في التعليم والتعلّم]

(فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم) بشرائط التعليم والتعلّم وانتهاج طريق الأدب فيهماخالصاعن شائبتي الرعونة والاستنكاف ، وهوالأدب الإلهيّ المنزّه عن حكم الكون ، ولذلك قال : (وتوفية الأدب الإلهيّ حقّها) ، وهو القيام بحقوق كلّ ذي رتبة من الاتّضاع له على قدر ما عليه من الارتفاع ، كسؤال موسى مع علوّ شأنه في الرسالة والخلافة : ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ [٦٦/١٨] ، (و إنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى ، حيث قال[1]: « أنا على علم علّمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علّمك الله لا أعلمه أنا » ، فكان هذا الإعلام من الخضر) الذي له رتبة التعليم و الإرشاد في هذه الصحبة (لموسى دواء لما جرحَه به في قوله : ﴿ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾)[٦٨/١٨] ؛ كما هو مقتضى حكم الإرشاد والتسليك من تمكين السالك الطالب أولا في مقام التخلية مطلقا ، عمّا هو بصدد طلبه من الكمالات ، وتنبيهه آخرا على ما هو المتحلّى به في نفسه ؛ فمكّن الخضرُ موسى في مقام التخلية أولا (مع علمه بعلوّ مرتبته بالرسالة ، وليست تلك المرتبة للخضر) وفاء بما له من الرتبة وتعليما للعباد من الأُمم الآتية .

(وظهرذلك) الإنصاف (في الأمّة المحمّديّة) بالنسبة إلى محمّد ﷺ على

---

١) مسلم : كتاب الفضائل ، باب (٤٦) فضائل خضر ، ١٨٤٩/٤ .

كماله الأتمّ (في حديث إبار النخل ، فقال ﷺ لأصحابه[1] :« أنتم أعلم بمصالح دنياكم ») و اعترف بأعلميّة الأمّة في المصالح الجزئيّة ، (ولا شكّ أنّ العلم بالشيء) مطلقا - جزئيّا كان أوكليّا -(خيرمن الجهل به)؛ والاتّصاف به هو الكمال ، (و لهذا مدحَ الله نفسَه بأنّه : ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٢٩/٢] ؛ فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه ، لكونه لاخبرة له بذلك ، فإنّه علم ذوق و تجربة) يحتاج إلى تكرّر مباشرة لذلك الفعل الذي هو مبدء استعلامه ، (ولم يتفرّغ عليه السلام لعلم ذلك) الجزئيات المستحصلة من الأفعال ؛ (بل كان شغله بالأهمّ فالأهمّ) مما له دخل في أمر كماله الختميّ .

(فقد نبّهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه) وهوأن لايحجبك الكمال الذي أنت به عن الاستفادة وتمكين غيرك ممن هو دونك في الرتبة في مقام الفيض والإفادة .

ومما نبّه عليه من الأدب هو أنّه نسب هذا إلى الأمّة أوّلا ثمّ بيّن أنّ من هو في [الف/٣٢١] مقام الإفادة والتعليم بالنسبة إلى الخاتم إنّما هوأصحابه - لاغير - وذلك في أمر جزئيّ لادخل له في الكمال الإنسانيّ من حيث هو .

[الخلافة والرسالة]

(وقوله ﴿ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا ﴾ يريد الخلافة ﴿ وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [٢١/٢٦] يريد الرسالة) .

ولأنّ الخلافة التي له من الخصائص الإلهيّة - التي ليس للعبد من حيث

---

١) مضى الحديث وذكرنا أنه من الموضوعات بلاترديد .

أنّه عبد قوّة قبول واستعداد لها وعمل يوازيها ويورثها - نسبها إلى الوهب ، دون **الرسالة** (فما كل رسول خليفة ؛ **فالخليفة** صاحب السيف والعزل والولاية) بالظهور والغلبة ،(**والرسول** ليس كذلك ، إنّما عليه البلاغ لما أُرسل به) على ما هوالظاهر من نصّ ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاَغُ ﴾ من الحصر ،(فإن قاتل عليه وحماه بالسيف) وفرّق بين أهل نسبته بالعزل والولاية (فذلك الخليفة الرسول ؛ فكما أنّه ما كلّ نبيّ رسولا [١]، كذلك ما كلّ رسول خليفة ؛ أي ما أُعطي الملك والتحكّم فيه) .

[الحكم في محاورة موسى وفرعون]

ثمّ إنّ موسى لما انساق كلامه مع فرعون إلى أن يظهر ما عليه من الكمالين - رسالة وخلافة - في ذلك الوقت ، اقتضى الأمر أن يظهرفرعون ما عليه من الكمال ، فلذلك سأله عن الله بمطلب « ما » الحقيقة .

وهاهنا نكتة حكميّة لابدّ من الوقوف عليها والتدبّر فيها ، وهي أنّ المادّة الجنسيّة التي هي مستقرّ سلطان الكثرة الكونيّة والتفرقة الشيطانيّة - على ما عرفت تحقيقه آنفا - لها من الكمال الإنساني - عند بلوغ أمرها إلى النوع العيني واستواء قامة تماميتها في الشخص الخارجي - حظّ خاصّ فيه ، هومنتهى مراقي ظهورها ، وغاية صورة جمعيّتها وتماميّتها ؛ فإنّها إنّما ظهرت فيه بصورة الأثر ، و أثرها الظاهر هي به وصورتها البائنة من[٢] الشخص هي القوّة العقليّة النظريّة التي بها يستخرج جميع الحقائق من مكمن الخفاء الغيبي إلى مجلي الظهور العلمي - تأمّل في هذه النكتة ثمّ تلطّف ، فإنّه يستكشف به كثير **من الدقائق** :

---

١) عفيفي : رسول . ٢) د : في .

منها ما وجد في بعض تصانيف صاحب المحبوب أنّ رئيس أهل النظر - ابن سينا - هو عكس صورة إبليس في عالمه الإنساني[١] .

ومنها وجه ما جلس فرعون على ركبتي المناظرة عند مقابلته لموسى في إظهار كماله الخاصّ به ، كما أظهر له موسى ؛ فإنّه قد أظهر ذلك في صورة المباحثة ، وتكلّم بلسان تلك القوّة ومصطلحات أهلها .

فإنه ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾[٢٦/٢٣] عند ماقال موسى ﴿ فَوَهَبَ لِي رَبِّى حُكْمًا وَ جَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [٢٦/٢١] .

ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا : إنّ لسان أهل النظر ومقتضى أُصولهم أن لا يسأل عن الواجب بـ « ما هو » ، فإنّ جوابه عندهم يجب أن يكون هو الحدّ الذاتي المشتمل على جزئين : تمام المشترك وكمال المميّز ؛ وليس للواجب شيء منهما ، فلا يطابق سؤال فرعون هذا عرف تخاطبهم ولسان اصطلاحهم ، فقال مستشعرا منه دفع ذلك :

[حكمة سؤال فرعون بـ « ما » الحقيقية]

(وأمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهيّة الإلهيّة) مع تنزّهه عنها ، (فلم يكن عن جهل ، و إنّما كان عن اختبار ، حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه ، وقد علم فرعون) بقوة كماله الخاصّ به (مرتبة المرسلين في العلم ، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه) .

هذا بما له في نفسه ، وله ملاحظة ما حوله من أصحابه وأصحاب موسى في

---

١) قد عرفت أن إبليس « اب ليس » كما أن ابن سينا رئيس أهل البحث . فلكل منهما ضرب من الرياسة في المناظرة والمعادلة الذي يلزمه التقابل والتضاد + نوري .

هذا السؤال ، حيث لايظهر عليهم أمرموسى قبله ، فلذلك أبهَمَ في السؤال (و سأل سؤال إيهام) يحتمل الوجهين ، ظاهرا وخفيا ؛ فإنّه سأل بمطلب الماء بحسب الحقيقة ، وهوفي الظاهر إنّما يطلب به عن الجهتين والحد المشتمل عليهما و إن كان هاهنا ما طلب به فرعون إلا الحقيقة مطلقا ، كما سيتبيّن ذلك .

فسأل سؤالا يكون ذا جهتين مختلفتين بالتوجيه و عدمه (من أجل الحاضرين) من الطائفتين (حتى يعرّفهم) مايوافق مصالحه ويناسب ماله من المنصب (من حيث لا يشعرون بما شَعَر هو في نفسه) من أمر موسى (في سؤاله) إيّاه وجوابه له ؛ (فـ) لذلك تراه (إذا أجابه جواب العلماء بالأمر) -كما ستطلع عليه -(أظهر فرعون إبقاء لمنصبه) في نظر الحاضرين (أنّ موسى ما أجابه على طبق سؤاله ؛ فيتبيّن عند الحاضرين) المعوّدين[1] برسوم أهل النظر والتزام معهوداتهم - فإنّ ذلك هو الغالب في زمان موسى ، فهم كسائرالمقيّدين برسوم زمانهم ومستحسنات أبنائه ، فإنّهم ماداموا على عادتهم المعهودة من آبائهم بمعزل عن أهليّة الكمال في أيّ زمان كانوا وأيّ طريقة سلكوا -(لقصور فهمهم) عن إدراك الأمر على ما عليه في نفسه ، حتّى أظهرلهم من جواب موسى ذلك[2] (أنّ فرعون أعلم من موسى ؛ ولهذا لما قال له في الجواب

---

١) د : المعبودين .

٢) حق المقام في إحقاق حق موسى الكليم ﷺ في إصابته في الجواب واستقامة جوابه ، كما هو مقتضى مذهب كليم الله العارف بوجه الصواب هوأن يقال : إنه لما كان حكم نور الوجود على خلاف حكم ظلمة الماهية ، تعاكس أمر الحد فيهما أيضا ، فصار حد الماهية على خلاف حد الوجود . فتعريف حد الماهية وحده هو كما اصطلح في عرف أهل الفكر والنظر . كما تقرر في محله . وأما حد نورالوجود الحقيقي فالوجود العلّي يكون حدا تاما للوجود المعلولي ، والوجود المعلولي حدا ناقصا لوجود العلة الفياضة له ، إذ منزلة المعلول بالذات من علته منزلة الظل والصورة من الأصل و الكُنه ، فكل يكشف عن نفس الآخركشفا ذاتيا كما لايخفى على أولي ☜

ما ينبغي) أن يجاب به سؤاله - على ما سيبينه - (وهو في الظاهر غير جواب على ما سأل عنه) بناء على ما عهد من التخاطب والتقاول الذي بينهم ؛ (وقد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلاّ بذلك ، فقال لأصحابه :﴿ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٌ ﴾ [٢٦/٢٧] أي مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصوّر أن يعلم أصلا) ، فإنّ المستورعن المدارك لايتصوّر أن يعلم .

(فالسؤال صحيح ، فإنّ السؤال عن الماهية) على ما هو مؤدّى « ما » الحقيقة (سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابدّ أن يكون على حقيقة في نفسه[١]) فإنّ لكلّ شيء حقيقة هو بها هو ، سواء كان بسيطا لا يمكن تفصيل مفهومها ، أومركبا يفصّل ذلك ، ويسمى بالحد ، ويقال في جواب « ماهو »، على عرف تخاطبهم ولسان اصطلاحهم ، وبيّن أنّ القول الكاشف عن الحقيقة يصلح لأن يقال في جواب ما هو ، سواء كان فيه تفصيل المفهوم وتبيين جهتي الاشتراك و التمييز ، أو لم يكن - لغنائه عنه .

☜ البصائر الثاقبة النافذة ، و إذا تحققت بما حققنا كما هو حقه ، فالجواب الحق عن سؤال فرعون هو ما أجاب به موسى عليه السلام ، إذ الربوبية - التي هي ما ينحل إليه جوابه عليه السلام - منزلتها من حضرة ذات الرب تعالى منزلة الوجه من الكنه ، والوجه المعلولي هوالحد الناقص للكنه العلي - فافهم - نوري .

و يؤيد قول المحشّي الآية الكريمة من سورة كهف ﴿ قالَ لهُ صَاحِبُهُ وهُوَ يحاوِرُهُ أكَفَرتَ بِالذِى خَلَقَكَ مِن تُرابٍ ثمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثمَّ سَواكَ رَجُلا * لكنَّا هُو الله رَبِّي ولا أُشرِكُ بِربِّي أحَدا ﴾ (المحقق) .

---

١) أي أحرى بأن يكون صاحب حقيقة في نفسه . كيف لا وهو محقق الحقائق ومذوت الذوات ، حيث يكون منزلة سائر الحقائق منه منزلة الأظلة والرقائق ، وذلك كما في الكافي بإسناده عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام : « وهو الشيء بحقيقة الشيئية » .

وقد تقرر منا غير مرة أن البينونة بينه تعالى وبين الأشياء بينونة صفة لابينونة عزلة ، كما هو مقتضى منزلة وجه الشيء منه - أي من كنهه - نوري .

(وأما الذين جعلوا الحدود مركّبة من جنس وفصل ، فذلك في كلّ ما يقع فيه الاشتراك) ، وقد عرفت أنّ الواحدة بالوحدة الحقيقيّة ممّا يمتنع أن تقع فيه الشركة ، فلاجنس له بالضرورة ،(ومن لا جنس له لايلزم أن لايكون على حقيقة في نفسه لايكون لغيره) بل الذي لا جنس له ولا شركة مع غيره أحرى بذلك .

[الجواب الحقّ ما أجاب موسى]

(فالسؤال صحيحٌ على مذهب أهل الحقّ) وسواء سبيلهم الذي ليس فيه عوج الرسوم الاصطلاحية ، (والعلم الصحيح) الذي هو عن أصله خالصٌ عن سقامة ما يستتبع النظر من الشبه والشكوك المدهشة ، (والعقل السليم) بفطرته الأصليّة عن تطرّق الآفات وطرَيان العوائق والعاهات ؛ (والجواب عنه لايكون إلاّ بما أجاب به موسى) ظاهرا وباطنا .

أما الأول فلأنّه سأل عن ربّ العالمين بـ « ما » الحقيقة ، والجواب - ظاهرا - هوتفصيل مادلّ عليه الاسم إجمالا ، والحدّ ليس إلاّ ذلك التفصيل ؛ و بيّن أنّ التثليث في متعلّق الربوبيّة - الذي أفصح عنه في الجواب - هو غاية التفصيل فيه .

وأمّا الثاني فلأنّ الجواب هوالكاشف عن المسؤول بأبين ماله من الأحكام المظهرة له ، المحمولة عليه بهوهو ؛ وأبين الأحكام لما سأل عنه فرعون هوالفعل العينيّ الظاهر هو فيه بصورة الأثر - كما عرفت غيرمرّة - و إليه أشار بقوله :

(وهنا سرّ كبير : فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي) ، الذي يسأل عنه بـ « ما » ، (فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور

العالم) وتلك الإضافة هي الفعل الظاهر في الحقّ بصورة أثره المسمّى بالعين .

[تأمل في جواب موسى]

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ العالم إذا نسب إلى الحقّ في مشهد الكمّل له صورتان يعبَّر عنهما بقربي النوافل والفرائض ؛ فإنّه إمّا أن يكون العالم آلة ظهور الحق - والظاهر هو الحق - أو يكون على العكس ، والظاهر هو العالم ؛ والجواب يشمل الصورتين ؛ لذلك قال :

(أو ما ظهر فيه من صورالعالم) تنبيها إلى وجه تماميّة الجواب وجامعيّة كلمته .

ثمّ إنّ هذه الإضافة - التي وقعت جوابا وحدا - فيها إجمالٌ[1] ، فإنّها هو الكلام الكامل الذي هو صورة جمعيّة الكل من العلو والسفل ، وما بينهما من النسبة ، ومنه يظهر السرّ الكبير ، فلذلك بيّن تحقيقه سرّا بقوله :

(فكأنّه قال له في جواب قوله : ﴿ وَ مَا رَبُّ اَلْعَالَمِينَ ﴾ [٢٦/٢٣] قال : الذي يظهر فيه صور العالمين) و « القال » لغة هو المنتشر من « القول » ، فهونصب على المصدر ، أو فعل هو بجملته مقول القول . وعلى التقديرين هو الفعل الذي أجاب به لمن سأل عن حدّه الذاتيّ ؛ فإنّ القول هذا هوالذي أُومي به إلى منتهى مراتب الفعل والإضافة ، و آخر تنزّلاته التي فيه يظهر صور العالمين بتفاصيلها ، إيماء خفيّا على ما هومقتضى صورة السرّ ؛ فإنّه إذا ظهر إنّما يتصوّر بما لايطّلع عليه إلا أهله - وهوأُولوا الأيدي والأبصار من ذوي الإيقان

١) د : اجمالا .

- و الغالب على ذوقهم من الصورتين هو الثانية منهما [١]، وهو أنّ الظاهر العالَم ، كما قيل : « ظاهر لا يكاد يبدو » .

فلذلك قدّمه ذكرا وقال: « الذي يظهرفيه[٢] صورالعالمين » (من علو) ، و هو طرف اللطائف من الوجوبيّات الروحانيّات (- و هو السماء - و من سفل) وهو طرف الكثائف من الإمكانيات الجسمانيات (- وهو الأرض - ﴿ إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ ﴾) لما عليه الأمر نفسه بدون تقيّده بالمدارك ، وحصره بما يعطيه المشاعر ، (أو يظهر هو بها)، على أنّ الظاهر إنّما هو الحقّ ، والعالم آلة لظهوره ، وهو الغالب على ذوق أرباب العقول والحِكم [٣].

ثمّ إنّ كلام فرعون في طيّ هذه المقاولة لقومه و إن كان بحسب الظاهر لارتفاع شأن منصبه في نظرهم وحطّ مرتبة موسى ، ولكن في نفس الأمر يفيد لهم قوّة الترقّي إلى كمالهم ، وذلك لما لهم من الرقيقة الإخلاصيّة بالنسبة إليه ؛ ولذلك لما قال لهم فرعون - عند ما قال موسى-: ﴿ أَلاَ تَسْتَمِعُونَ ﴾ استحقّوا

---

١) فصار محصل روح معنى الجواب حينئذ هو ما يظهر فيه وبه سائر الأشياء كلها ، وهو الغني في الظهور والحضور - من جهة مائيته التي هي إنيّته بعينها - عن العالمين وعن تمام الأشياء جلّها وقلها . فهو أول الأوائل مائية ،كما هو أول الأوائل إنية .كيف لا وهو النور الظاهر في نفسه ، المظهر لكل ما هو غيره ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٥٣/٤١] مائية كانت الشيئية أم إنيّة ، وثم كيف لا، وهومنقطع الإشارات كلها ، أي ماينحل إليه الإيماءات ،كما هو مقتضى أول الأوائل الذي لا أول له - تثبّت فيه - نوري .

٢) د : - فيه .

٣) إن مذاق أهل الذوق والشهود ومشربهم أن يستشهدوا به سبحانه على غيره . وهم الصديقون والعريفون . ويشهد لهم ولمشربهم قوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٥٣/٤١] ، وأما مسلك أصحاب العقول وهم أهل العلم - والعلم هو الحجاب الأكبر - من الحكماء الإلهيين : فبأن يستدلوا بالأشياء عليه ، ويستشهدوا بغيره تعالى عليه . كما قيل إن مسلكهم تجري على مجرى قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا ﴾ الآية [٥٣/٤١] .

للخطاب ، فعدَلَ موسى من الغيبة إلى الخطاب لهم مبيِّنا لما ذكرفي جواب الما بحسب الحقيقة : ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ [٢٦/٢٦] ؛ فإنّ قوله :﴿ رَبُّكُمْ ﴾ هو بيان ما بينهما بإضافة ربّه الخاص به إليه ، تبيينا لما هو أظهر صور تنوّعاته عندهم ؛ وقوله : ﴿ رَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ هو بيان السماوات والأرض ؛ ولذلك ما جعل هذا جوابا مستقلا وما تعرّض له المصنّف .

[تطبيق بين قول موسى وما أُنزل على الخاتم ﷺ]

فهذا الجواب بما قبله عند التحقيق هو مؤدّى ما صدر من الخاتم بقوله : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ على ما لايخفى . كما أن الجواب الآخر يعني : ﴿ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ﴾ [٢٧٢٨] مؤدّى قوله ﴿ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ [٣/٥٧] ، ولكن ما أعرب عن المقصود إعراب كلام الخاتم وإفصاحه .

ثمّ إنّ بسط الكلام في مثل هذا المرام يحب مجالا آخر ، يسع لتفصيل أطواره وبسط جوامع أسراره - حقّقنا الله تعالى به ووفّقنا إليه - وأما فيما نحن بصدده إذ قد انعطف أعنّة البيان نحو استكشاف ما في هذا الكتاب المتن ، فإنما نتعرّض لما له فيه أثرعنه ، محتذيا حذوالمؤلّف في طريق التأويل ومسلك الخوض في حقائق التنزيل .

[فرق بيان الحقائق عند أهل الإيقان وأهل العقل]

ثمّ إنّ بيان الحقائق له مسلكان : أحدهما مسلك أهل الإيقان ، وهو إظهار الحقائق بصورها الكاشفة لها في نفسه مطلقا ، أعني الصور الوجوديّة الظاهرة لأهل الكشف والوجود - كما سبق بيانه - والآخر مسلك العقل ، وهو إظهارها بصورها المبتينة بها لدى العقل ومشاعره ؛ ويكفي في الأول نفس

الصور الوجوديّة كما ظهر من الجواب الأول ، والثاني يحتاج مع ذلك إلى ما يبيّنها ويظهرها عند العقل من الأدلّة النظريّة وصورها الكونيّة ومايجري مجراها؛ وهذا المسلك أبين ظهورا وأتمّ إبانة لدى المدارك المتعاورة للعامّة .

ولذلك لما أتى موسى عند الجواب على المسلك الأول بما أتى من البيان التامّ ، قال فرعون خوفا من عثور الأصحاب عليه : « إنّه لمجنون »[1].

[رجوع إلى تحليل محاورة فرعون وموسى]

(فلمّا قال فرعون لأصحابه :« إنّه لمجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنونا) بأنّه مستور ، محجوب عن ربّه لا يكاد يتصوّره ، (زاد موسى في البيان) بأخذه في المسلك الثاني (ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي) بإحاطته وجمعه بين الطريق الكشفيّ الإيقانيّ والحكميّ العقليّ ، و تمّ به الكلام ، (لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك ، فـ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَ ٱلْمَغْرِبِ ﴾ [٢٦/٢٨]فجاء بما يظهر و يستتر[2]) ، و بيّنّ أنّ ذلك إنما يتصوّر بحسب المدارك والمشاعر ، فإنّ الحقّ في نفسه لا يطلق عليه الظهور ولا الاستتار .

(وهو) مؤدّى ماصدرمن الخاتم - صلوات الله وسلامه عليه - بقوله : (﴿ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾) [٥٧/٣] كما عبّر في المسلك الأول عن مؤدى قوله : ﴿ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ ﴾ .

وأمّا قوله في المسلكين : (﴿ وَ مَا بَيْنَهُمَا ﴾) فهو أيضا ممّا أشعر به الكلام

---

١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾ [٢/٢٧] .

٢) عفيفي : يستر .

الختميّ مع زيادة من الحقائق (وهو قوله :﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣/٥٧]؛ ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [٢٨/٢٦] أي إن كنتم أصحاب تقييد ، فإنّ العقل يقيّد) مداركه كما عرفت في المقدمة .

(فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود) وهم المطّلعون على الأمر بما عليه في نفسه من الصورة الوجوديّة الشارحة له شرح علم و إيقان ، (فقال له : ﴿ إِن كُنتُم مُوقِنِينَ ﴾ أي أهل كشف و وجود ، فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في [الف/٣٢٢] شهودكم و وجودكم ، فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم **أهل عقل** وتقييد) ، وهم المدركون للأمر بما عليه لدى المدارك من الصور الكونيّة الحاجبة له ، العاقدة عليه عقد حصر و تقييد ، فهم أرباب العقود الاعتقاديّة الحاصرة ، و لذلك قال : (وحصرتم الحقّ فيما تعطيه أدلّة عقولكم) .

[صحّة جواب موسى]

(فظهر موسى بالوجهين) إظهارا للكمالين (ليعلم فرعون فضله وصدقه) في ادّعائه الرسالة والخلافة ، (وعلم موسى أنّ فرعون علم ذلك) البيان (أو يعلم ذلك) من كلامه (لكونه سأل عن الماهيّة ، فعلم) موسى (إنّه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بـ« ما ») حيث أنّهم ذهبوا إلى أنّه إنّما يسأل به عن الحدّ المشتمل على جزئي المسؤول عنه ، وهما الكاشفان عن جهتي تمام الاشتراك وكمال التميز ، والأمر عند المحقّقين على خلاف ذلك ، فإنّه إنّما يسأل بـ« ما » عن الحقيقة مطلقا ، (فلذلك أجاب) بما يكشف عنها بوجهها الشهوديّ والعقليّ .

[تأويل ماقاله فرعون]

(فلو علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال) فإنّ تمكين المخطىء للجواب في قوة الخطأ - حاشاه من ذلك - فعلم من تمكين موسى له أنّ له علما بذلك ، (فلما جعل موسى المسؤول عنه) في جوابه إيّاه (عين العالم) التي يظهر فيها صور تفاصيله ، أو يظهر بها تلك التفاصيل (خاطبه فرعونُ بهذا اللسان) الخاصّ بهما (والقوم لا يشعرون) ، فإنّهم إنّما يعرفون لسان التخاطب الاصطلاحي ، وموسى على طبق ذلك مخطئ مجنون ، كما نبّههم فرعون بذلك (فقال له) بلسانه الخاصّ : (﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾)[٢٦/٢٩] وهوالجنون الذي عليه موسى بزعمه ، بزيادة سين الستر والسرّ ،(والسين في « السجن » من حروف الزوائد ، أي) إن اتّخذت على ما أجبتني به من التصريح بالعينيّة إلها غيري (لأسترنّك) إنيّتك الموسويّة ، لأنّ جوابك على طبق ما أنا عليه ، فلم يمكن لك أن تظهر عليّ ، فإنّ الظاهر هوقولي ، وأنت مختفٍ تحت ظهوري ،(فانك أجبتَ بما أيّدتني به أن أقول لك مثل هذا القول) من الخفاء والستر الذي هو مقتضى ذاتك ، فكيف تتمكّن حينئذ من الظهور بالخلافة والرسالة .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ فرعون في هذا الموطن صورة القوّة النظرية ، التي بلغت كمالها في الإنسان الكامل بها ، فاقتضى المقام أعني مقام المقابلة والمناظرة - على ماعليه القوّة المذكورة - أن يتعرّض من جهة موسى و على لسانه ما يمكن أن يورد بطريق تلك القوّة ، توفية للمقام و إتماما للكلام ، فلذلك قال من جهة موسى :

(فإن قلت) بلسانك هذا (لي :« فقد جهلتَ يا فرعون بوعيدك إيّاي ، والعين واحدة ؛ فكيف فرّقت) بيننا بحيلولة الحاجب سترك إيّاي به » ؟

(فيقول فرعون : « إنّما فرّقتْ المراتبُ العينَ) عند تخصيصها بأحكامها التعيّنية التي تفرّد بها كلّ مرتبة ، والحكم إنّما هو للمرتبة والتميز[1] والتفرقة منها ؛ (ما تفرّقت العينّ ولا انقسمت في ذاتها) ، كما مرّ بيان ذلك غير مرّة (و مرتبتي الآن التحكّمُ فيك ياموسى) والظهورعليك (بالفعل)، فلي أن أسترنّك وأسجننّك بحسب المرتبة الحاكمة ؛ (وأنا أنت بالعين ، وغيرك بالرتبة ») .

[جواب موسى]

(فلما فهم ذلك موسى منه) في قوله : ﴿ لأَجْعَلَنَّـكَ مِنَ اَلْمَسْجُونِينَ ﴾- فهْمَ العارف بلسان إشارة أهل الخصوص -(أعطاه حقّه) ، فإنّ لكلّ مقابل ومناظرٍ حقّا إذا أُعطي سكن عن المقابلة ، فلذلك أفحم فرعون بهذا وما ناظر بعد ذلك ، بل ظهر سلطان موسى عليه ؛ وذلك (في كونه يقول له : لاتقدر على ذلك ، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه ، و إظهار الأثر فيه ، لأنّ الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة) بيان للحقّ في رتبة السلطنة - وفيه إشارة غيرخفيّة - (لها التحكّم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس ، ف ﴿ قَالَ ﴾ له - يُظهر له المانع من تعدّيه عليه) في صورة الستر والسجن-: (﴿ أَوَ ﴾) يفعل ذلك (﴿ لَوۡ جِئۡتُكَ بِشَيۡءٖ مُّبِينٖ ﴾) [٢٦/٣٠] ؛ أي مظهر لي عليك من الآيات ؛ (فلم يسع فرعون إلاّ أن يقول : ﴿ فَأۡتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ اَلصَّادِقِينَ ﴾ [٢٧/٣١] حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم

---

١) د : والتميز .

الإنصاف ، فكانوا يرتابون فيه ، وهي الطائفة التي استخفّها فرعون فأطاعوه ، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾) [١٢/٢٧] .

(أي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل) فإنّهم خارجون عن مقتضى العقل ، وهو إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر فيه ، (فإنّ له حدا يقف عنده) وهو مقتضى نشأته التنزيهيّة الرسميّة المقتضية للتقابل بين مشرق الظهور ومغرب الاختفاء - على ما عرفت - (إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين) بمقتضى الجمعيّة القلبيّة .

فلصاحب العقل حد خاصّ مقيّد من هذه الجمعيّة الإطلاقيّة التي هو مشهد القلب وكشفه ، (و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن) أولا بإطلاقه عموما ، (والعاقل) يتقيّده في مشارقه المظهرة ومغاربه المخفية (خاصّة) .

[تأويل انقلاب العصى حيّة]

ثمّ إنّ موسى إذ أعطى حقّ فرعون في أمر مقابلته لـه ومناظرته معه سكن عنها (﴿ فَأَلْقَى عَصَاهُ) وهو مما يستلزم إعطاء حقّه ، ولذلك أسند الإلقاء أيضا إلى موسى ، مع أنّ العصاء هي صورة ما عليه فرعون ، على ما أشار إليه قوله : (وهي صورة ما عصى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته) ، وهي على سياق ما سبق من التأويل ؛ إشارة إلى النظر الذي بيد العقل ، يعتمد عليه في جملة أعماله عند تبيين أحكامه وتمييز[٢] أحواله ، و يتوكّأ عليه عند التجلّي

١) د : م : جاوره .
٢) د : تميز .

بجميل أفعاله وأقواله ، ويهش به أوراق شجرة الجمعية الكمالية القلبية [١] من البراهين الباهرة المقوية على غنم غنائمه وأمواله ، مما يميل إليه ويغنم به عند المقابلة و المناظرة مع الموافقين والمخالفين ، من الصور الاعتقادية والمحسنات الإدراكية التي ترعي وتغتذي بتلك الحجج و بها يقوم ؛ أو على مراعي تلك المزارع ممن هو تحت حيطة رعيه ورعايته من تلامذته وأصحابه من المستفيدين منه ، المستفيضين من مشرب كماله ؛ وله فيه[ا] ﴿ مَآرِبُ أُخْرَى ﴾ [١٨/٢٠] عند [/[٢]] بلوغه إلى رتبة كماله في الإنسان الكامل ، ولذلك تراه إذا ألقى موسى إلقاء إظهارخصائصه الكمالية (﴿ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ ﴾) تنثعب منه وتنفجر عيون علم وكشف - من : ثَعَبتُ الماءَ ، فانثعب : أي فجرت فانفجر[٣] - فإنّ النظر من صاحب الكمال إذا ألقى وأظهر انفجر من عيون قوّته المفصّلة فنون علم و فيض (﴿ مُبِينٌ ﴾) [٣٢/٢٦] .

ثم إنّك قد عرفت أنّ الحياة الحقيقيّة هي الحياة العلميّة الفائضة من معدن كماله أبدا ، من غير نقص انقراض وتوهّم انصرام ، و إلى ذلك أشار في تفسيره الثعبان بقوله : (أي حيّة ظاهرة ؛ فانقلبت المعصية التي هي السيّئة) وهي التي عليها من التنزيه الذي هو مقتضى نشأة صاحبه - يعني العقل - (طاعة - أي حسنة - كما قال : ﴿ يُبَدِّلُ الله سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ [٧٠/٢٥] يعني في الحكم) ، فإنّ الأعيان أنفسها لا تتبدّل ولكن تتقلب أحكامها عند العروج في مراقي كمالها ، كما فيما نحن فيه إذا نقلت العقل قلبا -(فظهرالحكم عينا متميّزة)

---

١) د : الثلبية .
٢) من هنا إلى ص ١٢١ سقط ورقة كاملة من نسخة م ، ولذلك نورد المتن مطابقا لنسخة د فقط .
٣) في الصحاح (ثعب) : « ثعبتُ الماءَ ثعبا : فجّرته ... وانثعب الماء : جرى في المثعَب » .

أي ظهور عين متميزة [١] بحسب الاسم والأثر (في جوهر واحد) .

(فهي العصا) للعوام باعتبار الاعتماد عليها في الآراء المبيّنة للمبدء والمعاد (و هي الحيّة) أيضا للخواصّ ، باعتبارفيضان ماء حياة العلم منها (والثعبان الظاهر) أيضا باعتبار انفجار عيون انبساطه وكماله على مزارع قلوب القابلين من أهل الطلب ، المحاطين تحت حيطتـه ؛ (فالتقم أمثالَه من الحيّات ، من كونها حيّة ، والعصيَّ من كونها عصًا) .

والذي يدلّ على تطبيق هذا التأويل و إصابة سهامه مرامي قصد صاحب الكتاب قوله في تأويل الالتقام : (فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عِصيٍّ وحيّات وحبال) ، و هي باعتبار جذب القلوب بها واقتناص خواطر أهل القرب والنيّة منها ؛ (فكانت للسحرة الحبال ، ولم يكن لموسى حبل) ، فإنّه العلم الذي هو مبدء التخيّل والإيهام ، مما يشوّق ويجذب إلى العالم به ، ويوهم وينفّر عن غيره ؛ وليس لموسى من ذلك العلم شيء ، لعلوّ قدره عن أمثال تلك الحيل ، ولذلك قال :(والحبل : التلّ الصغير[٢]) ، وهو الممتدّ من الرمل المستطيل الذي به يهتدي الساري إلى بيته ، فلذلك استعير به للوصل ، ولكل ما يتوصّل به ، قوله تعالى :﴿ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله ﴾ [١٠٣/٣] .

[موسى والسَحَرة]

(أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة ؛ فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبةَ موسى) وعلوّ قدره (في العلم ، وأنّ الذي

---

١) « ظهور عين متميزة » تكرر في د .

٢) « في الصحاح (١٦٦٤/٤ ، حبل) : والحبل : الوصال . ويقال للرمل يستطيل حبل » .

رأوه ليس من مقدور البشر) من حيث أنّه بشر ، (وإن كان من مقدور البشر) مطلقا (فلا يكون إلاّ ممن له تميّز في العلم المحقّق عن التخيّل والإيهام) اللذين بهما تنجذب القلوب من عوام الناس ، (فآمنوا ﴿ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) [١٢١/٧]، و هذا القول عند القوم فيه إجمال ، لادّعاء فرعون أنّه ذلك ، فينبّه بقوله : (﴿ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴾ [٤٨/٢٦] أي الرب الذي يدعوا إليه موسى وهارون) إفصاحا بالمقصود ، و إزالة للإجمال بحسب أفهام القوم (لعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه ما دعا لفرعون ، ولما كان فرعون في منصب التحكّم) على مسند الخلافة والظهور بها في ذلك (صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف) الذي عليه مبنى أمرالظهور، وبحكمه يتمّ القطع والفصل عند تأميرالوقت أحدا من أبنائه ، فهو آية سلطانه على غيره وقهرمانه على الكلّ - فصاحب السيف هوصاحب الوقت ،كماقيل «الوقت سيف»-(وإن جارفي العرف الناموسي) ومقتضى شريعته ، كما ورد من الخاتم ﷺ [1]: « أطيعوا أميركم ولو جار » .

[فرعون والسحَرة]

(ولذلك) السلطنة وكونه صاحب الوقت (قال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى ﴾ [٢٤/٧٩] أي وإن كان الكلّ أربابا بنسبة مّا) و إضافة إلى مايتعلّق به تعلّق

---

١) لم أعثر عليه بلفظه و إن روي مايقرب منه ، ومن الواضح كون هذا المروي وأمثاله مجعول وعاظ السلاطين ، على أنه جاء في الصحاح مايناقضه ، فقد أخرج مسلم (كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية ، ١٤٦٩/٣) عن علي عليه السلام : إن رسول الله ﷺ بعث جيشا وأمّر عليهم رجلا . فأوقد نارا وقال : ادخلوها . فأراد ناس أن يدخلوها ، وقال الآخرون : إنا قد فررنا منها . فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها : « لودخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة » . وقال للآخرين قولا حسنا ، وقال : « لاطاعة في معصية الله . إنما الطاعة في المعروف » .

تصرّف وتربية - كما يقال : « ربّ العبد ، وربّ البيت » -(فأنا الأعلى بما أعطيته في الظاهرمن التحكّم فيكم) بالسيف ، والإحاطة عليكم بالغلبة .

(و لما علمت السحرة صدقَه فيما قاله لم يُنكروه وأقرّوا له بذلك) وأذعنوا أمره (فقالوا له :﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا ﴾) [٢٠/٧٢] والصورة الظاهرة المبتنية أمرها على الغلبة بالسيف ، (﴿ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾) فيه وحاكم عليه من الصورة الجسمانيّة ،(فالدولة) التي عليها مدار أمرالصورة (لك) .

(فصحّ قوله) لهم : (﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى ﴾ [٧٩/٢٤] و إن كان) الربّ الذي هوأعلى الأرباب على الإطلاق لا يكون إلا (عين الحقّ ؛ فالصورة) المتعيّنة به ذلك (لفرعون ؛ فقطَع الأيديَ و الأرجُلَ و صَلبَ بعين حقّ في صورة باطل) ؛ فإنّ من جملة ما تعيّنت به ذلك العين وتصوّرت هو الباطل ، كما قال شيخ الشيخ المؤلف **أبومدين**[1]:

لا تنكر الباطل في طوره * فإنّه بعض ظهوراته

ومما يؤيّد ما تلونا عليك في تأويل فرعون - من مبدء أمر تربيته لموسى إلى منتهى مقام مقابلته له و استكماله منه - تخصيص قهره مع عموم قدرته على الكلّ بأعوانه وأصحابه ، من قطع آلات القوّة والسير ، وتفريقهم عن مستقرّهم الأصلي وما هم عليه بحسب نشأتهم النظريّه بتعليقهم على صليب الإفناء عن تعيّناتهم وآثارهم الخاصّة بهم - فلا تغفل .

١) مضي الشعر فيما سبق .

[ترتيب الأُمور بالأسباب ، ولاسبيل إلى تعطيلها]

ثمّ إنّه إذا بيّن أن لمبدء هذا الفعل جهتي حقّ و باطل من حيثيّتي عين وجوديّة و صورة كونيّة ، و لابدّ أن يكون لسائر ما يتفرّع عنه أثر من تينك الجهتين أشار إلى جهة حقيّة القطع المذكورلوضوح الأُخرى منهما بقوله :(لنيل مراتب لاتنال إلاّ بذلك الفعل) من طرف فرعون في تحقيق سياسته و قوّة سلطانه، ومن طرف السحرة وآله في وصولهم إلى درجات الشهادة والشهود التي لا يمكن لهم الوصول إليها إلابه ، (فإنّ الأسباب لاسبيل إلى تعطيلها ، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها) بحسب النظام العلمي والربط الأسمائي ، والسلسلة الكماليّة التي في الحضرات الجلائيّة ؛ وهو المعبَّر[1] عنها في صناعة الحكمة بالعناية الأزليّة .

(فلا يظهر) الأعيان بهيآتها الجمعيّة الارتباطيّة (في الوجود إلاّ بصورة ما هي عليه في الثبوت ، إذ ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [١٠/٦٤] ، وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها) في الحضرة العلميّة الجلائيّة ، (و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها) في العوالم الاستجلائية (وظهورها) فيها ، (كما تقول : « حدث اليوم عندنا إنسان أو ضيف » . ولا يلزم من حدوثه أنّه ماكان له وجود قبل هذا الحدوث ؛ لذلك قال تعالى في كلامه العزيز- أي في إتيانه[2]) أي في إثبات الحدوث لإتيان

١) د : المعتبر .
٢) د : إثباته (التصحيح مطابق للعفيفي وسائرالشروح) .

الكلام ، كما في المثال -(مع قِدم كلامه :﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾)[٢/٢١] أي محدث عندهم إتيانه، وكذلك في قوله : (﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴾)[٥/٢٦] (و الرحمان لايأتي إلاّ بالرحمة) التي هي الحياة والعلم (ومن أعرض عن الرحمة) العلميّة التي بها يتفطّن بمثل هذه الدقائق (استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة) .

[إيمان فرعون ونجاته]

ثمّ إنّ من تلك الدقائق ما أثبت لفرعون من نيل المراتب العلميّة الكماليّة التي أشار إليها ، وهي التي لم يتفطن لها أكثر أهل الظاهر ، مع دلالة الآيات عليها :

(وأمّا قوله : ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾) [٨٥/٤٠] وكذلك قوله مع الاستثناء في سورة يونس : ﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ ﴾ أي في وقت رؤيتهم العذاب ﴿ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا (إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ ﴾ [٩٨/١٠] فلم يدلّ على ذلك أنه لاينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء ﴿ إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ ﴾) فإنّ سياق الآية دالٌّ على أنّ النفع المنفي من إيمانهم هو النفع الآجل ، (فأراد أنّ ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا ، فلذلك أُخذ فرعون مع وجود الإيمان منه) ما نفعه في ذلك .

(هذا) على تقدير التنزّل مع المجادل (إن) سلم أنّه (كان أمره أمر من تيقّن بالانتقال في تلك الساعة) ، حتّى يكون داخلا في عموم مفهوم الآية المذكورة ؛(وقرينة الحال تعطي أنّه ما كان على يقين من الانتقال ؛ لأنّه عاين

المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر ، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك إذا آمن)، بل آمن من الهلاك بإيمانه ومشاهدته المؤمنين قد نجوا به ، (بخلاف المحتضر) الذي تيقن بالهلاك فآمن (حتى لايلحق) فرعون (به) ، فإنّه ما كان الإيمان منه مسبوقا بتيقّن الهلاك - سبق إيمان المحتضَر - فإنّه رأى المؤمنين بموسى من بني إسرائيل قد نجوا ، (فآمن بالذي ﴿ آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ ﴾[٩٠/١٠] على التيقّن بالنجاة ؛ فكان كما تيقّن ، ولكن على غيرالصورة التي أراد) ، وذلك لأنّ إيمانه وتيقّنه على غيرالصورة التي أراد موسى منه ، بأن يكون في محضَرِمن قومه حتّى يعمّ به الخبر، و إذا لم يكن إيمانه على ما أُريد ، فلم يكن نجاته كما أراد .

(فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ، ونجّى بدنه) أيضا من الغرق في البحر و أن يكون غائبا عن نظر قومه (كما قال : ﴿ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ﴾ [٩٢/١٠] لأنّه لوغاب بصورته ربما قال قومه) من المعتقدين فيه اعتقاد صدق : « إنّه (احتجب) بصورته » ؛(فظهربالصورة المعهودة ميتا ليُعلِم) قومه (أنّه هو؛ فقد عمّته النجاة حسًّا) ببدنه (ومعنىً) بروحه ، لإيمانه قبل أن يظهرعليه من آيات الآخرة شيء ، (ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأُخروي)- بظهوره فيه - آيته أن (لا يؤمن) في الدنيا (و لو جاءته[1] كل آية ﴿ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ ﴾[2]) عند حضوره الموت وتيقّنه به ، فإنّه من العذاب الأُخروي ، ولذلك فسّر الرؤية المذكورة بقوله : (أي

---

١) د : جاء به .

٢)﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ ﴾ [٩٧-٩٧/١٠] .

يذوقوا العذاب الأُخروي ؛ فخرج فرعون من هذا الصنف) لما مرّ من عدم تيقّنه بالموت ، و إيمانه قبل رؤيته العذاب الأليم .

(هذا هوالظاهر الذي ورد به القرآن) كماعرفت في هذه الآية وغيرها ، مما يمكن أن يتمسّك به أهل الظاهر على ما اعتقدوه في فرعون من أنّه غير نصّ فيه ولا ظاهر ، بل الظاهر منها خلافه ، ولذلك قال : (ثمّ إنا نقول بعد ذلك) البيان الذي ظهر من الآيات القرآنية :(والأمر فيه) أي في فرعون و كفره (إلى الله) ؛ لعجزنا عن الإبانة عن ذلك الأمر بما هو عليه (لما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه ، وما لهم نصّ في ذلك يستندون إليه) كما في غيره من الصور الاعتقاديّة الرسميّة التي لهم .

[حُكم آل فرعون]

وأما النصوص الواردة في آل فرعون ، كقوله تعالى :﴿ وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴾[٤٠/٤٥]﴿ وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [٤٠/٤٦] فلا دخل لها فيما نحن فيه ، و إليه أشار بقوله : (وأما آله ، فلهم حكمٌ آخر ليس هذا موضع ذكره) فإنّ النسبة الارتباطيّة التي بينه وبين قومه ليست حقيقيّة وجوديّة ، كما للأنبياء مع أصحابهم ، بل كونيّة [..[1]] كما عرف من طيّ ماجرى بينه وبين موسى .

وتحقيق هذا يحتاج إلى بسط لايليق بهذا الموضع ، كما أشار إليه في التفرقة بين الكافر المحتضَر والكافرالمقتول غفلة أوالميّت فجأة بقوله :

---

١) هنا كلمة لم أتحققها يمكن قراءتها : « جاهية » أو « جلية » .

[كلّ محتضر مؤمن ، وليس كذلك المقتول غفلة والميت فجأة]

(ثمّ ليُعلم أنّه ما يقبض الله أحدا إلاّ وهو مؤمن - أي مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهيّة -) لظهور الأمر عليه عند رفعه الحجُب المانعة عن ذلك ، وهي القوى الإدراكية وما يترتّب عليها ، كما قال[1]:

وأما المسمى آدما ، فمقيّد * بعقل وفكر أو قلادة إيمان

(وأعني) بذلك (من المحتضرين) أي من حضره الموت ، و هو واقف عليه حاضر،(ولهذا يكره[2] موت الفجأة)- حيث استعيذ منه في الدعوات المأثورة -(وقتل الغفلة) .

ثمّ إنّه يشير إلى مبدء ذلك الإكراه وبيان لميّته ، وذلك أن الإنسان ينبغي أن يكون عند خروجه من دارالدنيا في جمعيّة فطرته الأصليّة و إحاطته الذاتيّة - ولو بمجرّد الاعتبار - وصورة ذلك جمع ما تفرّق وشذّ عنه ، وهو بإدخال ما لم يكن داخلا في الوجود أوفي العلم ، كالنفس الداخل مثلا ، و إثبات العقائد وامتياز الصور العلميّة ، وليس ذلك في موت الفجأة وقتل الغفلة .

أمّا الأول : فإليه أشار بقوله :(فأمّا موت الفجأة : فحدّه أن يخرج النفَس الداخل ، ولايدخل النفَس الخارج ، فهذا موت الفجأة ؛ وهذا غيرالمحتضَر) فإنّه في حضور من تصوّر الموت وما يترتّب عليه ، وفيه جمعيّته .

وأمّا الثاني : فإليه أشار بقوله : (وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه)

١) من أبيات للماتن مضت في الفص الإسحاقي .
٢) د : أنكره .

صاحبه (من ورائه وهو لايشعر) ، فإنّه لولم يكن من ورائه ، أو يكون له شعور بذلك ، كان له صورة جمعيّة في الجملة ، بإدخال الخارج فيه و تصوّره ، (فيقبض على ما كان عليه من إيمان) و هو ظهور فطرته الأصليّة و جمعيّته الكماليّة له (أوكفر) وهو خفاء ذلك عليه وستره عنه ؛ (ولذلك قال عليه السلام [١]: « ويحشرعلى ما عليه مات » كما أنّه يقبض على ما كان عليه) .

(و المحتضَر لا يكون إلاّ صاحب شهود) و حضور ، لارتفاع[٢] الحجب الإدراكيّة عنه حينئذ بتعطيل القوى عمّا يشغله عن شهود ما عليه الأمر في الآخرة ،(فهو صاحب إيمان بما ثَمَّ ، فلا يقبض إلاّ على ماكان عليه) في ذلك الوقت ، ولايختصّ بذلك الوقت من الزمان الماضي ، ويزول عند حلول الحال على ما هو مؤدّى صيغة « كان » ،(لأنّ « كان » حرف وجوديّ لا ينجرّ معه الزمان إلاّ بقرائن الأحوال) الخارجة عن نفس مفهومه ، (فتفرق بين الكافر المحتضَر في الموت ، وبين الكافرالمقتول غفلة [٣/] أو الميّت فجأة ،كما قلنا في حد الفجأة) ، وبه يعرف ما بين فرعون وآله من البينونة والفرق .

[حكمة التجلي لموسى في صورة النار]

(وأما حكمة التجليّ) الظهوريّ عليه (والكلام)- وهوالإظهاريّ منه - (في صورة النار) التي لها العلوّ في الأسطقسات :(لأنّها كانت بُغية موسى) بحسب المناسبة الأصلية ، و بما ساق إليه حكم الوقت ، (فتجلّى) الله تعالى

---

١) أخرج مسلم (كتاب الجنة وصفة نعيمها ، باب (١٩) الأمربحسن الظن بالله تعالى ، ٢٢٠٦/٤): « يبعث كل عبد على ما مات عليه » .
٢) د : الارتفاع .
٣) إلى هنا الورقة الساقطة من م .

(له في) صورة (مطلوبة ليقبل عليه و لا يعرض عنه) لغلبة حكم الصورة عليه (فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه ، أعرض عنه لاجتماع همّته على مطلوب خاصّ) حسب ما حكم عليه الوقت من التفرقة التي ظهرت قهرمانها عليه في ذلك الزمان ، على ما هومقتضى كلمته[1] العليّة الموسويّة ، على ما نبّهت إلى بعض حِكمها الكاشفة عنها .

(و لو أعرض لعاد عمله[2] عليه)- بناء على تحقّق مجازاة العمل على وفق معادلته وطبق موازاته ، كماهومؤدّى قوله تعالى :﴿ اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾[٢/١٥٢] - (فأعرض عنه الحقّ وبالا لعمله وهومصطفىً)- بقوله تعالى :﴿ اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ ﴾[٧/١٤٤] -(مقرّب) لقوله :﴿ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾[١٩/٥٢]؛(فمن قربه) وتقريب الله إيّاه نجيّا (أنّه تجلّى له في مطلوبه وهو لايعلم) :

(كنارموسى ، يراهاعين حاجته * وهو الإله ولكن ليس يدريه)

وفيه إشارة إلى أن المطلوب والمحتاج إليه عينه هو الحقّ
إذا توجّه إليه بجمعيّة[3] من الهمّة ،
و إن لم يكن يعلم المتوجّه ،
كما وقع لموسى مع كماله
في العلم .

---

١) د : كلمة .
٢) م : علمه . والأظهر أن الصحيح ما أثبتناه مطابقا لنسخة د و عفيفي .
٣) د : بجمعيته .

[٢٦]
فصّ حكمة صمديّة في كلمة خالديّة

[تسمية الفص]

و وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ الصمد : السيد المصمود إليه في الحوائج -مِن صَمَدَ : إذا قصد- فلابدّ أن يكون جامعا لخصوصيّات الكلّ ، حتى يتمكّن من تفصّي مقتضيات الجمع ؛ ففيه[١] معنى أحديّة جمع الخصوصيّات والحكمة الخالديّة لو ظهرت و تمّت كان أمرها أن ينبئ عن تصديق نبوّة جميع الأنبياء وتحقيق خصوصيّاتهم ، فالحكمة هاهنا مشتملة على أحديّة جميع الحِكم كلّها ، كما أنّ الكلمة كذلك .

وأيضا بيّنات « الصمد » بنفسها هو« الدائم » بموادّها [٢]، وهو« الخالد » مفهوما ومعنى .

[النبوّة البرزخيّة]

ثمّ إنّ الصورة التي هي أصل قواعد النبوّة وأساس بنائها لها مجليان في

---

١) د : فيه .
٢) بينات صمد : ا د يم = الدايم .

العوالم : أحدهما في **عالم الشهادة** ، والصورة فيه هيولانيّة جسمانيّة ، تامّة في مصدريّة أحكامها وآثارها ، كاملة بالكمال الجمعيّ والإحاطة الذاتيّة ، ولكن لا دوام لها ؛ والأُخرى **عالم المثال** ، والصورة فيه شبحانيّة جسَدانيّة ، غير تامّة في مصدريّة الخواصّ والآثار ، ولكن لها الجمعيّة البرزخيّة ، بحسب احتياز الأوصاف وجمع الأطراف ؛ فإنّ من شأن البرزخ[1] أن يحيط بطرفيه و يحوي أوصافهما و يظهر بهما .

والمثال هوالبرزخ بين عالم الأرواح والأجسام ، ولها الخلود والدوام بالنسبة إلى الشهاديّة .

ثمّ إذا تقرّر لك هذا فاعلم إنّه كما أنّ النبوّة الشهاديّة في الصورة التماميّة قد اقتضت ظهورالأنبياء عليهم السلام بالإنباء عمّا عليه أمرها والإظهار بجملة أحكامها و آثارها ، كذلك النبوة البرزخيّة اقتضت أن يكون لها كلمة مستقلّة بين الأنبياء ينبئ عما عليه تلك الصورة في حدّها ، تتميا لأحكام النبوّة المطلقة واستيفاء لمقتضى الصورة التي أصلها بطرفيها ، واستقصاءً لأمر الإظهار الذي هو غايتها بعالميها . **وحكمتها** هو المشار إليها [2] بقوله :

[خالد بن سنان أراد أن يخبر عن البرزخ]

(وأما حكمة **خالدبن سنان**[3]، فإنّه أظهربدعواه النبوّة البرزخيّة) والظهور

---

١) « أن يحيط بطرفيه ... هو البرزخ » ساقط من د .

٢) د : اليه .

٣) اسمه خالد بن سنان بن غيث بن عبس - علي ما ذكره المسعودي في مروج الذهب : ٧٥/١ . راجع أيضا اسدالغابة : ٥٧٦/١ . الإصابة : ٤٧٦/١ ، الترجمة : ٢٣٥٥ .

بها في عالم البرزخ ، (فإنّه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلاّ بعد الموت) وتحقّقه بالصورة البرزخيّة ، خالصة عمّا يخالفها من الأحكام المزاجيّة التي هناك ، حتى يتمكّن عن الإنباء بما عليه أمرذلك العالم بخصوصه ، متحقّقا به .

(فأمَرَ أن يُنبَش عليه ، ويُسأل ، فيُخبِر) بعد تحقّقه بها (أنّ الحكم) - بجمله وتفاصيله - (في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيُعلم بذلك صدق الرسل كلّهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا)؛ فإنّ الصور البرزخيّة غير متحيّزة بالمكان ، ولا مقترنة بالزمان ، فلا اختصاص لأحكامها والإنباء عنها بأُمّة زمانه ، بل تشمل[1] العالمين ، و إذ لم يكن تلك الرقيقة بينه و بين أُمّة زمانه خاصّة في البرزخ ، لم يتمّ له ذلك الأمر وما سمعوا كلامَه .

(وكان[2] غرض **خالد** إيمان العالَم كلّه بما جاءت به الرسل ، ليكون رحمة للجميع) من العالمين ، ولكن في البرزخ ، فإنّ ذلك العالم لتقدّمه على الشهادة لايظهر أمر من الأُمور بالصورالشهاديّة قطّ ، إلاّ بعد ظهوره بالصور المثاليّة في البرزخ ؛ فإذا ظهر بالصور المثاليّة يكون آية ، لقرب ظهوره بالصور الشهاديّة .

ومن هذا الأصل تتفرّع معرفة الرؤيا واستعلام الأحوال المستقبلة عن تعبيرها ، و إلى ذلك أشار بقوله : (فإنّه تشرّف بقرب نبوّته من نبوّة محمد ﷺ وعلم) بميامن ذلك القرب أيضا (أنّ الله أرسله رحمة للعالمين ، ولم يكن خالد برسول) حتى يصحّ له النسبة الكاملة بأُمّة زمانه ، و يترتّب عليها البلاغ و سماعهم منه سماع قبول وتربية ، (فأراد أن يحصّل من هذه الرحمة) الشاملة

---

١) د : بل يشتمل .

٢) د : فكان .

(التي في الرسالة المحمديّة على حظّ وافر ، ولم يؤمر بالتبليغ) حتى يتحقق بذلك الحظّ في عالم الشهادة .

(فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ، ليكون) ذلك من خوارق العادات والمعجزات المختصة به ، وحينئذ يكون (أقوى في العلم في حقّ الخلق) ، لأنّه إعلام أمرٍ مع الإعجاز المؤيّد له ، وهوالدليل الواضح عند العامّة .

[خصائص الأُمور البرزخيّة وسبب عدم توفيق خالد بن سنان]

(فأضاعه قومُه) لعدم وثاقة النسبة وتصحيحها المترتّب عليه أحكامها ، ولأنّ الصورة البرزخيّة - من حيث هي كذلك - إنّما تقتضي ظهورا مّا في مرتبتها على ما اقتضته ، غير كامل النظام ولا متّسق الترتيب ؛ فإنّ مبنى أمر النظام والترتيب الزمان والمكان ، وقد عرفت أنّ هذه الصورة في هذه المرتبة غير متحيّزة ولا مقترنة مكانا وزمانا ، وبيّن أنّ نسبة السيد والنبيّ إلى قومه إنّما استوثقت من الصورالترتيبيّة والهيأة التأليفيّة الشهاديّة ، التي لابدّ له من نظام حتى يتمّ .

فالنسبة بين خالد وأُمّته وثيقة حيث كان في الصورالشهاديّة ، و إذا انتقل إلى البرزخ ما بقي النسبة على ما كانت عليه ؛ فلذلك قال النبي : « قومُه » ، لا : « أُمّته » .

و إذا لم يكن خالد برسول مأمور بالتبليغ ، بل ذلك إنما هو غرضه المختص به [الف/٣٢٣] أن يحتظي من الرحمة العامّة الختميّة من دون وحي إلهيّ، ولذلك قال : « أضاعه قومُه » .

(ولم يصف النبيّ ﷺ قومَه بأنهم ضاعوا) ، ولوكان رسولا مأمورا بالتبليغ

كانوا هم الضائعين أولا ، (وإنّما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيّهم ، حيث لم يبلغوا مراده) وهو النبش على ما وصّاهم به .

[تفصيل قصّة خالد بن سنان]

وقصّته[1] أن خالدا رجل من العدَن ، ظهر به داعيا إلى الله ؛ ومبدء أمره أنّه خرجت في أيّامه نار عظيمة من مغارة ، فأهلكت الزرع والضرع ، والتجأ إليه قومه ، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه إلى حيث خرجت عنه ، ثمّ وصّى لأولاده أنّي أدخلُ المغارةَ خلف النار لأُطفئها ، وأمَرَهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام .

فلمادخل صبروا يومين فاستفزّهم الشيطان ولم يصبروا تمام الثلاثة وصاحوا؛ فخرج خالد وعلى رأسه ألم من صياحهم ، وقال : « ضيّعتموني وأضعتم قولي و وصيّتي »، وأخبرهم بموته ، وأمرَهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإنّه يأتيهم قطيع من الغنم ، يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنَب ، فإذا حاذى قبره و وقف فلينبشوا عليه قبره ، فإنّه[2] يقوم لهم ويخبرهم بأحوال البرزخ والقبر عن يقين .

فانتظروا أربعين يوما فجاء قطيع كذلك ، فهمّ مؤمنوا قومه أن ينبشوا ، فأبى أُولاده خوفا من العار عند العرب أن يقال لهم : « أولاد المنبوشين » ، فضيّعوا وصيّته وأضاعوه .

---

١) راجع مروج الذهب للمسعودي : الباب السادس ، ١/٧٥-٧٦ . والباب الثاني والستون ، ٢/٣٦٩ . الكافي : الروضة ، ٣٤٢-٣٤٣ ، ح ٥٤٠ . البحار : ١٤/٤٤٨-٤٥١ . الإصابة : ١/٤٦٦ ، الترجمة رقم ٢٣٥٥ .

٢) د : كانه .

فلما بُعث رسول الله ﷺ جاءته **بنت خالد** ، فقال ﷺ [١]: « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

[تأويل قصة خالد]

ثمّ إنّ لهذه القصّة تأويلا لطيفا يمكن حملها عليه ، ولكن يحتاج فهمه إلى مقدمة : وهي أن الولاية أقسام ثلاثة :

ولاية هي باطن النبوة المطلقة ، وهي شاملة لولايات جميع الأنبياء ، و ولاية هي باطن النبوة الخاصّة بكل من النبيّين ، وكمالها ما هو باطن النبوّة المحمديّة ، و ولاية مطلقة لا اختصاص لها بالنبوّة .

ولكل من هذه الأقسام خاتم ظهربه تماما ، وخاتم الولاية منهم هوالذي ختم به القسم الثالث ، أعني الولاية المطلقة الشاملة للكلّ .

وأما القسم الثاني ، فخاتمه الشيخ المؤلّف ، كما عُلم من تصفّح كلامه أنّه خاتم الولاية المحمديّة [٢]، وأما القسم الأول ، فخاتمه علي عليه السلام ، ولذلك قال ما معناه[٣]: « لو اجتمع أهل الكتب الأربعة لحكَمتُ علي كلّ منهم بكتابه » .

---

١) في مروج الذهب (١/٧٥) : « وقد ذكره النبي ص فقال : ذلك نبي أضاعه قومه » . وفيه (٢/٣٧٠) : « وردت ابنة له عجوز قد عمّرت على النبيّ ص ، فتلقاها بخير وأكرمها ، فأسلمت وقال لها : مرحبا بابنة نبيّ ضيّعه أهله » . راجع أيضا المصادر المذكورة في التعليقة الماضية .

٢) لايخفى أن هذا ادعاء بلا دليل .

٣) روي الصدوق - قده - (التوحيد : باب حديث ذعلب ، ٣٠٥) : عنه عليه السلام « ... أما والله لوثنيت لي الوسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق عليٌّ ماكذب ، لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ؛ وأفتيت أهل الانجيل بإنجيلهم ، حتى ينطق الإنجيل فيقول : صدق عليٌّ ما كذب لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ؛ وأفتيت أهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق عليٌّ ما كذب لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ ... » .

ثمّ إنّ خالدا صورة باطن نبوّة الأنبياء ، و باطنها هو الولاية المختصّة بها ، ولذلك ما أُمر بالتبليغ ، واقتضى النبوّة البرزخيّة التي هي باطن هذه المرتبة ، وبه سمّي بـ« الخالد » واقتضى « **الحكمة الصمدانية** » التي لها الدوام - كما عرفت - فإنّ الولاية لا انقطاع لها - كما سبق بيانُه .

و إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الولاية التي هي باطن نبوّة الأنبياء قد ظهر بعد ختم النبوّة بمحمد - صلوات الله وسلامه عليه - في أهل بيته ، فمن[1] قرب إليه زمانا غير خاتم الولاية ، فإنّه مظهر الولاية المطلقة ، والكلام هاهنا في الولاية التي هي باطن النبوّة .

ثمّ إنّه لا يخفى على المتفطّن أنّ الرجل الذي ظهر من عدَن - معدن الكمال والظهور - من هو ؟ فإنّه قد ظهر في أيامه نار فتنة عظيمة من مغارة الغيرة والتنافس ، فأهلكت زرع أحكام النبوّة و أوضاعها العمليّة ، وضرع الحقائق وكمالاتها العلميّة التي في أيّام الخاتم ؛ فانطفت النار بقوّة[2] رأيه ونظره الثاقب المشار إليها بعصًا ، واختفى في تلك المغارة ، ووصّى أولاده وأتباعه أن لايدعوه إلى الظهور والخروج إلاّبعد انقضاء ثلاثة أيام من الظهورات الكاملة ، فما صبروا إلى أن يتمّ الثالث ، بل استفزّهم الشيطان وجعلوه تامّا ، وصاحوا عليه ليخرج ، فخرج وعلى رأس رياسته ألم لمخافة[3] الناس ، وتفرقّهم عن اتّصال كمال ظهوره .

---

١) د : ممن .
٢) د : نبوة .
٣) د : لمخالفة .

وأمّا صورة وعدهم **بالنبش** - عند وصول القطيع الذي تقدمه حمار أبتر حذاء قبره ، حتى يظهر تلك الولاية ، ويخبرهم عن أحكام البرزخ التي بين الخاتمين - هوصورة ما ظهر في أيّام **أبي مسلم الخراساني** ، فهو الحمار الأبتر ، لخيرته وانقطاع ذنَب أمره ، وباقي الصور ظاهرٌ للفطِن إذا تأمّل فيه .

ومن آيات تطبيق هذا التأويل هو أنّ الواسطة في نسبة هذا الرجل إلى محمد - صلوات الله وسلامه عليه - هوالبنت ، حيث قال عند رؤيته إياها : « مرحبا بابنة نبيٍّ أضاعه قومُه » .

[أجر النيّة]

ثمّ إنّه قد عُلم أن أُمة خالد ما بلغته مراده ، وفي عبارته هذه لطيفة كاشفة عن أصل هذه الحكمة وخصوص كلمتها ، حيث أنّ قوم خالد هو المبلغ إيّاه ، كما أنّه هو المضيّع له ، على خلاف ما عليه كلمة النبيّين بأجمعهم .

ثمّ أخذ يشير في طيّ هذه اللطيفة إلى أصل كلّي وقانون جملي يتعلّم منه كثير من الأحكام الجزئية عند استخراج فروعه ، وذلك أنّ المتوجّه إلى أيّ نحومن طرق الكمال - إذا وقع له في الطريق قبل وصوله إلى ماجعله قبلة أُمنيّته ومقصد توجّهه ما يقطع رابطته التي له بحسب هذه النشأة الجمعية - هل يمكن له الوصول إليه في العوالم البرزخيّة والنشآت الآتية ، حيث قال :

(فهل بلغه الله أجر أُمنيّته ؟ فلا شكّ ولا خلاف أنّ له أجر أُمنيّته و إنّما الشك والخلاف في أجرالمطلوب: هل يساوي[١] تمنّي وقوعه نفسَ وقوعه[٢] بالوجود

---

١) د : كتب « على يسوى » ثم شطب على « على » .
٢) د ، عفيفي : عدم وقوعه (بدلا من : نفس وقوعه) .

أم لا ؛ فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرة) ظهوريّة غير متعدّية و إظهاريّة متعدّية : فالأوّل (كالآتي للصلاة في الجماعة ، فتفوته الجماعة ، فله أجرمن حضرالجماعة) ؛ وأمّاالثاني : (كالمتمنّي مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخير فيه ، فله مثل أُجورهم) في نياتهم .

فهذا ما يدلّ في الشرع على التساوي بين الأجرين : أجر المتمنّي الفائت منه العمل ، وأجر العامل ؛ ولكن فيه إجمال ، فإنّ العامل له أجر التمنّي أيضا ، فالمساواة المشار إليها في الشرع هل هو مابين أجري التمنّي للفائت و العامل، أو بين أجريهما مطلقا ؟ و إليه أشار بقوله :

(ولكن مثل أُجورهم في نياتهم أو في عملهم ، فإنّهم جمعوا بين العمل والنيّة) وليس في كلام النبي ﷺ مايرجّح أحدالاحتمالين (ولم ينصّ النبيّ عليهما ولا على واحد منهما ، والظاهر أنّه لا تساوي بينهما) ، فإنّ النسبة بينهما نسبة الكل إلى الأجزاء والجمع إلى أفراده .

(ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ ،حتى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين ، فيحصّل[1] على الأجرين) .

☺ ☺ ☺

☺ ☺

☺

---

١) م : فتحصل . د : لحصّل .

[٢٨]

فصّ حكمة فرديّة في كلمة محمديّة

[تسمية الفض وبيان خصوصيات الفرد]

اعلم إنّ الفرد هوالعدد الجامع بين الواحد والكثير ، فأحديّته أحديّة جمع من تلك الكثرة المنطوي عليها ذلك العدد ، انطواء منبئا عن التفصيل والتميز، فإنّ الزوج منه و إن كان له الجمعيّة المذكورة ، ولكن الغالب فيه حكم الوحدة الوجوديّة والإجمال ، والفرد منه هو الغالب فيه ، الظاهر عليه حكم الكثرة العلمية والتفصيل العددي .

فإنّك قد عرفت في المقدّمة أنّ العدد هو الكاشف عن الحقائق بصورها الظاهرة سمعا وبصرا ، كشفا ختميّا منبئا عن التفصيل كنهه ؛ وهو المعبّر عنه بإراءة الأشياء كما هي - على ما هو مؤدّى دعائه في قوله[1] : « أرنا الأشياء كما

---

١) لم أعثر على الحديث في الجوامع الروائية رغم كثرة الاستشهاد به في كتب العرفاء مثل : كشف المحجوب : ٢٣١ . مرصاد العباد : ٣٠٩ . مشرب الأرواح : ٧٣ و١٤٧ . وغيرها .

هي » - فالفرد الذي له الوحدة الحقيقيّة الجامعة والأحديّة الذاتيّة الكاشفة هو الصالح لأن يوصف ويتبيّن به الحكمة التي في الكلمة الختميّة المحمديّة ، على ما يلوّحك على ذلك ما نبّهت عليه عند الكلام على فهرست الكتاب ونضد فصوصه .

[وجه اختصاص الحكمة الفردية بالخاتم ﷺ]

وأيضا الفرد في أصل اللغة هوالذي لا يختلط به غيره ، فهو أخصّ من الواحد ، فإنّه الواحد الخاصّ الذي له الإحاطة الكلّية ، بحيث لا يمكن أن يختلط به ما هو غيره من أحديّة جمعيّته الذاتيّة ، فالحكمة التي تتّصف بالفرديّة هوالذي لأكمل الموجودات ، و إليه أشار بقوله :

(إنما كانت حكمته فرديّة لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني) الذي هوأكمل الأنواع ، فإنّ الكمال بحسب الجمعيّة الأسمائيّة ، فكلّ ما هوأجمع آثارا وأحكاما للأسماء فهوأقرب إلى الذات وأكمل ؛ وبيّنٌ أنّ الجمعيّة التي في الإنسان ليست لغيره من الأنواع ؛ وكذلك شخص الخاتم منه ، فإنّ نسبته إلى غيره من الأشخاص كنسبة نوعه إلى الأنواع ، كما عرفت تحقيقه في المقدّمة ، فهو لجمعيّته الكماليّة أكمل الموجودات وأقربها نسبة إلى الذات .

(ولهذا بدء به الأمر وختم) فإنّك قد عرفت في غير موضع من هذا الكتاب أنّ الآخر لابدّ وأن يكون عين الأول بالذات ؛ و وجه تحقيقه هاهنا وتطبيقه على ما نحن فيه ، أنّ الخاتم بحقيقته التي هي البرزخ الجامع بين الواحد والأحد ، يظهر به سائرالموجودات بخصائصها وتعيّناتها ، وكأنّك قد اطّلعت على ذلك مرارا ؛ وبيّنٌ أنّ النبيّ إنّما هو مظهر للأشياء بخصوصيّاتها وأحكامها .

[خاتم وآدم]

(فكان) الخاتم (نبيّا) مظهرا للأشياء على ما هي عليه ، آتيا بجوامع مسمّياتها ،(وآدم) حينئذ في تفرقة الأسماء ، ماتمّ مزاجه الجمعيّ بعدُ ، بل إنّما ظهرت منه نسبة (بين الماء) الذي هوصورة معلوميّته في حضرة العلم ، الذي عبّر عن ظاهره بالإمكان ، (والطين) الذي هوصورة عنصريّته الأصليّة ، و قابليّته الذاتيّة ، التي صورتها الوجود المعبّر عن ظاهره بالوجوب .

فآدم بين قاب قوسي الوجوب والإمكان ، وخاتم بنقطة النطق الإنبائي أقرب وأدنى من أن يسع فيه التمايز والتقابل ، وبذلك القرب تمكّن أن يكون في كنه البطون منبئا عن غاية الظهور والإظهار .

هذا بأحد الاعتبارين منه . فأما بالآخر منها فيكون فيه كاشفا عن تمام الشعور والإشعار .

والأول مقتضى خصوص النبوّة والثاني خصوص الولاية ؛ ومن ثمّة قيل : إنّ خاتم الولاية يقول : « كنتُ وليّا وآدم بين الماء والطين »- كما صرّح به صاحب المحبوب - وفي لفظ المصنف إشعار بهذا التفصيل ، حيث أورد الخاتم بإطلاقه .

(ثمّ) إذا استعدّت الطينة العنصريّة الآدميّة بكمال الامتزاج الوحداني الاعتدالي لأن يظهر فيها تلك الحقيقة ، ظهرت بها ، و (كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيّين) ؛ فالنبوّة له في الطرفين ، أولا وآخرا ، و ما بينهما مما ينطوي تحت برزخيّة الجامعة من الحقائق الأسمائيّة الدالة هو آدم ، الذي هو مصدر

أُممه[١] - فلا تغفل عن **التلويح**[٢] .

وفيهم مراتب متفاوتة بحسب الحيطة والاندراج ، فإنّ منهم من له منزلة النبوّة في زمانه ، كما ورد في القرآن : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [١٤٣/٢] ؛ فعلم أنّ صورة النشأة الخاتمة إنّما هي التثليث الجامع بين الأول والآخر وما بينهما من الجمعيّة الآدميّة .

[الثلاثة أول الأفراد]

ثمّ أفصح عن بيان اختصاص الفرديّة بالكلمة المحمديّة واتّصاف حكمتها بها تصريحا بما هوالمقصود هاهنا من هذه المقدّمات بقوله :

(وأول الأفراد الثلاثة) ، فللثلاثة البدء في الأكمليّة المترتّبة علىالفرديّة بما عرفت آنفا ، كما أنّ لها الختم فيها ، و إليه أشار بقوله : (وما زاد على هذه الأوّلية من الأفراد فإنّه عنها) ، و ذلك لأنّ الثلاثة[٣] إذا دارت على نفسها

---

١) « آدم » بأوله وآخره هو أمّ الأمم ، وأُم مصدر الأُمم ومولدهم أيضا + نوري .

٢) م ح م د ، الميم الأول هو المبدئية ، والثاني هو الآخرية ، والحاء الواسط هو ما بينهما المسمى بآدم الأرض ، والدال هو دلالته ﷺ وكونه دليلا ظاهرا وباطنا ، نبوة ، وولاية « ميم » اول با « حا » نود ونه [تسعة وتسعون] اسم ، و[الـ]حا و [الـ]ميم [الـ]ثاني أيضا تسعة وتسعون ، فالأول نبوة والثاني ولاية ، من أحصاها دخل الجنة . حم اسم محمد ﷺ ، وميم ودال زايدين مد نوره وبسطه وانبساطه على هياكل أعيان الأشياء - نوري .

فهو الأول والآخر وما بينهما ـ أي الظاهر والباطن ـ فهو الكل في الكل . كيف لا ، وهو خليفة الله المطلق ،كما قال تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣١/١٢] - نوري .

٣) مادة اسمه ﷺ ثلاثة أحرف (*)، وتكرر حرف الميم للإشارة إلى كون النهاية عين البداية كما مرّ غير مرّة ، فهو بحقيقته الأصلية الحمد المطلق . والحمد المطلق هو ظهور الجمال المطلق و إظهار مطلق الجمال والكمال المطلق ، فهو ﷺ بحقيقته الحمد والمحمود . فمن هاهنا صار صاحب ☜

صارت تسعة ، وهي منتهى الأفراد ، وحصولها إنّما هي عنها عند دورانها بنفسها على نفسها ، و هي منطوية على ما دونه من الأفراد (فظهر أنّ) الثلاثة بين الأفراد والأعداد لها الأكمليّة الختميّة باستجماعها صورتي بدء الكثرة التفصيليّة و ختمها ؛ و بيّنّ أنّ هذه الأكمليّة للثلاثة إنّما هي من وصف أوليتها المستتبعة للآخريّة ، ولذلك أشارإليه في عبارته حيث قال :« ومازاد على هذه الأوليّة » علم أنّ الثلاثة -من الأفراد والأعداد الدالّة على الحقائق بخصائصها - هوأوضح دليل على الواحد الحقيقي ، الذي هو الأول والآخر .

[كان الخاتم ﷺ أول دليل على ربّه]

(فكان - عليه الصلاة و السلام - أدلّ دليل على ربّه) ، فتبيّن وجه اختصاص الكلمة بحكمتها .

وأمّا بيان أنّه ﷺ أدل دليل على ربه :(فإنّه أُوتي) جوامع الكلم ، المعرِبة عن الإجمال والتفصيل ، الكاشفة عن التنزيه في عين التشبيه ؛ ولذلك تراه قد أعرب عن أحديّة الجمع في عين التفرقة التي من أفعاله وأقواله ، وأظهر كنه بواطن الكلّ في ظواهرالكلم ، وهو المشار إليه بقوله :

(جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم) فإنّه إنّماظهر بصورالكلم عند

☜ المقام المحمود . فهو الحمدللّه تعالى ، والمحمود لسائرالأشياء كلها . كيف لا وهو ﷺ خليفة الله في جميع أسمائه تعالى ، فمنزلة سائرالأشياء بحقائقها ورقائقها من مقامه المحمود منزلة الخليفة ، فهو المحمود المعبود خلافة،والله جل وعلا هو هما إصالة ، فلا محمود ولا معبود سوى الله وحده ، وحده لاشريك له ولا شبيه ولا نظير له ـ فافهم فهم نور ، لا وهم وهم وزور ـ نوري .

(*) كلمة الثلاث من اسمه اشتمالها على ستة نقاط ، واللام الراجع إلى الثلاثة يشير إلى التسعة الواسعة التي هي روح كلمة آدم ـ فافهم ـ نوري .

تعليم الأسماء التي لها ظاهرا ، وخاتم إنّما ظهر بحقائقها وخصوصيّاتها الكماليّة التي لسائرالأنواع والأشخاص ، ظهورا و إظهارا ، شعورا و إشعارا ، فهو الآتي بجوامع خصوصيّات الكلم بالإنباء عن خصوصيات مراتب الكمّل منها ، و ذلك هو المشار إليه بمسمّيات أسماء آدم ، أي الأسماء الذي تفرّد آدم بتعليمها ؛ فالكلم هاهنا على عرفه المعروف من مطلع الكتاب .

ثمّ إنّ جامعيّة الكلم على ما ظهر إنّما يتمّ باحتياز الأسماء ومسمّياتها ، و الجمعيّة التي هي عبارة عن خصوصيّة كلّ منها بمسمّاه، ومن هاهنا قال :(فأشبه الدليل) أيضا (في تثليثه) الذي له في النشأة البدنيّة و الختميّة و البرزخية الآدميّة ، كما وقفت عليه .

ثم يمكن أن يقال هاهنا : « إذا كان ﷺ جامعا بين بدء الوجود وختم الإظهار ومابينهما من الجمعيّة الآدميّة ، فأين المدلول الذي هو دليل عليه » ؟ أشار إلى دفعه بلسان الإجمال قائلا [الف/٣٢٤] :

(والدليل دليل لنفسه) لا مجال للتفرقة والتفصيل ، النافيين للجمع و الإجمال عند الفحص عما عليه الحقيقة الختميّة ، كما عرفت تحقيقه مرارا .

ثمّ هاهنا **تلويحا** حكميّا ، وهو أنّ أحديّة الجمع التي هي خصوصيّة الكمال الختميّ - كما عرفت - تقتضي التثليث لذاتها ، وذلك لأنّ الجمع إنّما يتحقق بالإثنين ، وأحديّته هو الثالث الذي يثلثه .

ومن هاهنا ترى « الختم » هو صورة « الجيم » بعينه ، غيرأنه ظهرفيه ما بطن في الجيم من النقط الثلاث التي هي صورة أحديّة الجمع - فلا تغفل .

[ظهور التثليث في الكلام النبويّ]

(و لما كانت حقيقته تعطي الفرديّة الأُولى بما هو مثلّث النشء ، لذلك قال : في المحبّة التي هي أصل الوجود : « حبّب إليّ من دنياكم ثلاث[1]») فعبّر عن ذلك الأصل (بما فيه التثليث) الذي فيه كمال التفصيل وختمه ، وهو لفظ « حبّب » الملوح على الثلاثة عقدا .

وحيث أنّ أصل الوجود يقتضي الإجمال عبّر عنه بصيغة المبنيّ للمفعول الذي فيه ، ثم أوصلها بـ« إلى » و« مِن » ، الدالتين بحسب أصل الوضع على المبدء والغاية ، الذي عليهما مبنى أمر الوجود ، كما لوّح إليه بقوله [2]: « أجد نفَسَ الرحمان من جانب اليمن » .

ثم أشار إلى النشأة الجامعة وما يترتّب عليها ويثمرشجرة جمعيّتها ممّا ينبئ عمّا عليه أمره - وهوصورة التفصيل العدديّ - بقوله : « دنياكم ثلاث » .

---

١) روي الصدوق - قده - في الخصال (باب الثلاثة ، ١٦٥/١ ، ح٢١٧) بلفظ : « حبّب إليّ من الدنيا النساء والطيب ، وقرة عيني في الصلاة » وفيه (ح٢١٨) : « حبّب إليّ من دنياكم النساء والطيب ، وجعل قرة عيني في الصلاة » . وجاء في المسند (١٢٨/٣) :« حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعل قرة عيني في الصلاة » وفيه (٢٨٥/٣) بلفظ :« ... وجعلت قرة عيني في الصلاة » . وفي مستدرك الحاكم (كتاب النكاح ، ١٦٠/٢) :« حبب إلي النساء والطيب و جعلت قرة عيني في الصلاة » .

والحديث مشهور مخرج في الجوامع الروائية بهذه الألفاظ ، وأما إضافة لفظ « ثلاث » كما أورده ابن عربي ، فقد جاء في الكشاف (سورة آل عمران/٩٧) ، ولكن صرح المحققون أنه وهم ولم يرد في شيء من طرق الحديث . راجع تفصيل الكلام في تخريج الحديث والنقاش فيه في إتحاف السادة المتقين للزبيدي : ٣١١/٥ .

٢) في المسند (٥٤١/٢) :« ألا إن الإيمان يمان والحكمة يمانية ، وأجد نفس ربكم من قبل اليمن » . وفي المعجم الكبير للطبراني (٥٢/٧ ، ح٦٣٥٨) : « قال ﷺ وهو مول ظهره إلى اليمن : إني أجد نفس ربكم من قبل اليمن » .

[لميّة ذكر النساء والطيب والصلاة في الحديث]

(ثم) بيّن تلك الصورة بتفصيل الأفرادبأعدادها وأحكامها و(ذكرالنساء و الطيب) الذين بهما عبّر عن جملة ما يحتظى به و يستلذّ منه بحسب ظهوره لنفسه من الملاذّ الحسّية المحصورة في الصور الخمسة .

فإنّ النساء قد اشتملت على الثلاثة منها : على مدرك اللمس وما يجري مجراها وهو الذوق ، وعلى مدرك البصر ؛ والطيب يشمل على الأثنين منها ، يعني مدرك السمع والشم ؛ وذلك لأنّ الطيب في الحقيقة عبارة عن الهواء الحامل لما يستلذّه الحاسّة ، وهو شامل للمدركين .

ثمّ إنّ هذه المستلذات الدنياويّة التي بحسب ظهور الشخص لنفسه ممّا اشترك فيه سائر الناس ، بل الحيوانات أيضا ، وما تفرّد به الكمّل من أفراد الإنسان ، كالأنبياء ومن يحذو حذوهم - من مستلذّات الدنيا ، هي التي لهم بحسب الإظهار على الأُمم والتابعين من أهل نسبتهم ، وبه قرّت أعينهم و انبسطت ذواتهم وشاعت خصوصيّاتهم ، وذلك بوضعهم الصور والنواميس المختصّة بهم ومواطئتهم لها ليقتدي بهم الأُمم عندالتزامهم إيّاها ، ويستوثق بذلك رقيقة النسبة التي بها يتصرّف الكمّل في أصحابهم و أُممهم ، حتّى يتمكّنوا من هدايتهم وتسليكهم مسالك الرشد والتكميل ، كالصلاة مثلا للخاتم ؛ وبيّنٌ أنّ هذا النوع من الملاذّ إنّما يتمّ بجعلٍ من الله و إلقاء قبول منه في قلوب الأُمم ، و إليه أشار بقوله :

(وجُعلت قرّة عينه في الصلاة) - من قولهم : « قرّت عينه »: أي[1] سرّ

---

١) د : ان .

وانبسط - فإنّه بالصلاة التي هي أتمّ الصورالموضوعة وأكمل النواميس المنزلة ، انبسطت خصوصيّة عينه وذاته ، وذلك الانبساط غاية ما يستلذّ به الإنسان في الدنيا ، سيّما المبعوثين للدعوة [1] والإظهار والخاتم لهم .

وقدرأيتَ في كلام الشيخ المؤلف عندتحقيق معنى قوله ﷺ :[2]«آخر مايخرج من رؤس الصديقين حبّ الجاه » أنّ « يخرج » هاهنا بمعنى يطلع و يبرز ، و هذا مما يؤيّد ما نحن فيه .

(فابتدء بذكر النساء) التي هي مولدكمال الظهور(وأخّر الصلاة) التي هي منتهى أمرالإظهار (وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها) .

[من عرف نفسه عرف ربّه]

(ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه ، فإنّ معرفة ربّه نتيجة عن معرفته بنفسه) ومعرفة الإنسان بنفسه هي الدليل على معرفته بربّه ، فإنّ نفس الإنسان لاشتمالها على أول الأشكال- الذي هو أبينها و أجمعها لوجوه المتقابلات والمتناقضات - هي التي يصحّ أن يستنتج منه المعرفة التامّة المنطوية على مقدّمتي التنزيه والتشبيه ، (لذلك قال - عليه الصلاة والسلام -[3]:« مَن عرفَ نفسَه فقد عرفَ ربَّه ») .

(فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول ، فإنّه سائغ فيه) وهي المقدمة الكاشفة عن طرف التنزيه ،(و إن شئت قلت بثبوت المعرفة) وهي المقدّمة الكاشفة عن التشبيه ؛ و بهاتين المقدّمتين تتمّ المعرفة بطرفيها و بهما يعلم الإطلاق بحقيقته والوحدة الذاتية بصرافتها .

---

١) د : الدعوة . ٢) مضى في ص ٨٣١ . ٣) مضى في ص ١٣٥ .

(فالأول أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها ، فلا تعرف ربّك) ، وهو مشرع العقل وموطن إدراكه ، وقد قيل فيه : « العجز عن درك الإدراك إدراك » .

(والثاني أن تعرفَها ، فتعرف ربّك) وهو مشهد الذوق وموطن تحققه - كما عرفت بيان ذلك سابقا .

[كان محمد ﷺ أوضح دليل على ربّه]

ثمّ إذ قد عرفت أنّ معرفة الإنسان مطلقا دليل على معرفة الربّ ، وقد عرفت أنّ حقيقة محمد هي أقرب الحقائق إلى الحقّ ، وأكملها حيطة ، وأتمّها إنباء و إظهارا ، ولذلك تراه عند الظهور بالتعيّن الشخصيّ المحمديّ ، آتيا بالكلام الكامل والعربيّ المعرِب ؛ (فكان محمد أوضح دليل على ربّه) لقربه إليه ؛ و بيّنٌ أنّ الدليل كلما كان أقرب إلى المدلول كان أبين وأوضح .

و وجه قربه منه إنّه كأنّك قد اطّلعت - فيما بيّنا لك سالفا - أنّ العالم بمجموعه مشتمل على ضربين من الأجزاء: أحدهما تعيّنات فرقيّة كونيّة يجمعها آدم جمعا عينيّا ، والآخر أعيان جمعيّة وجوديّة يجمعها الخاتم جمعا شهوديّا ؛ فالخاتم له أحديّة بين التعيّنات الفرقيّة والأعيان الوجوديّة من حيثيّتي آدميّته وخاتميّته ، ولاجمعيّة فوق هذه الكلّيّة الإحاطيّة ، فله الكمال الأحديّ ، الذي ليس كمثله شيء ، ومن هاهنا يتمّ الدليل عين المدلول ، كما أشار إليه .

إذا عرفت هذا فاعلم إنّ لكلّ جزء من العالم - كونيّا كان أو وجوديّا - رقيقة ارتباطيّة إلى أصله ، (فإنّ كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربّه) وتتفاوت الأجزاء في دلالته على ذلك الأصل بحسب الحيطة والجمعيّة .

(فافهم) ، فقد نُبّهت على ما به يُفهم ، فلا نعيده .

[شوق الربّ إلى مربوبه]

وإذ قد عرفت وجه كلّية محمد بالنسبة إلى باقي أجزاء العالم (فإنما حبّب إليه النساء ، فحنّ إليهن لأنّه من باب حنين الكل إلى جزئه)، و بيّنّ أنّ حكم الخاتم كلّيّ يشمل[1] أحكام سائر المراتب ، فإنّها قوانين كلّية و أُصول راسخة تنطبق على سائر الجزئيّات والفروع ؛ (فأبان بذلك) البيان (عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ) بالنسبة إلى العبد (في قوله في هذه النشأة الإنسانيّة العنصريّة : ﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي ﴾) [١٥/٢٩] فإنّه معرِب عن الارتباط المذكور بين الكل والجزء .

(ثمّ وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه ، فقال للمشتاقين) الذين من جملتهم داود ، مخاطبا إيّاه في بساط قربه وحريم [2]مباسطته :(« يا داود إني أشدّ شوقا إليهم » - يعني للمشتاقين إليه) .

[الشوق واللقاء]

ثمّ إنّ الشوق في عرف أهله ما يكون للمحبّ في غيبة المحبوب ، كما قيل[3] : « الشوق يسكن باللقاء ، والاشتياق يزيد » .

ففي الكلام هاهنا نوع تدافع حيث أنّه قال من جهة المقرّبين المشتاقين

---

١) د : يشتمل .

٢) ظهور تو بمنست ووجود من از تو * فلست تظهر لولاى ، لم أكن لولاک
پرتو معشوق اگر افتاد برعاشق چه شد * ما به اومحتاج بوديم اوبه ما مشتاق بود
عاشقيت حضرت حق تقدم دارد برمعشوقيتش .كيف لا وقد قال تعالى : ﴿يحبهم ويحبونه﴾ .
تاكه ازجانب معشوق نباشد كششى * كوشش عاشق بيچاره به جائى نرسد + نوري

٣) لم أعثر على القائل ، ويحتمل كونه بيت شعر .

الذين من جملتهم داود : « إنّي أشدّ شوقا إليهم » ، ولذلك قال : (وهو لقاء خاصّ) دفعا لما يتوهّم من التدافع[1] ، وهو اللقاء الخالص عن شوائب الحُجب المحفوفة بها هذه النشأة العنصريّة الإنسانيّة ، (فإنّه قال في حديث الدجال[2]: « إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت ») و يتحقّق بالجمعية الكماليّة ، خالصة عن شوائب الحجب والنسب التي له[3] في زمان قربه إيّاه .

(فلابدّ من الشوق لمن هذه صفته) وهو أن يكون مع كمال القرب منحجبا غير محظوظ عن المشاهدة ، كما قيل[4]:

وأبرح مايكون الشوقُ يوما * إذا دنت الخيامُ من الخيام

فاللقاء الحاصل له بعد الموت ، له صفة خاصة من الجمعيّة الكماليّة التي تتبع رفع الحجاب من كمال العزّة والاستغناء مع البذل والعطاء ، فإنّ الحجاب مقتضى العزة [5] ؛

---

١) لعله أراد من مورث التدافع الجمع بين فحوى قوله تعالى : ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِى ﴾[٢٩/١٥] حيث يخبر عن وقوع اللقاء وبين قوله : « لله أشدّ شوقاً إليهم » . والشوق في غيبة المحبوب ؛ و رفع التدافع المتوهم هو كون متعلق الشوق - الغير الجامع للشوق - اللقاء الخالص عن الشوائب العنصرية ، والحجب الشواغل البشرية الدنياوية ، وأما اللقاء الواقع بفحوى كريمة : ﴿ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِى ﴾[٢٩/١٥] فهو اللقاء المشوب ، لااللقاء الخالص المطلوب - نوري .

٢) مسلم : كتاب الفتن ح ٩٥ ، باب (١٩) ذكر ابن صياد ، ٢٢٤٥/٤ . الترمذي : ٥٠٨/٤ ، كتاب الفتن ، باب (٥٦) ماجاء في علامة الدجال ، ح ٢٢٣٥ .

٣) د : - له .

٤) استشهد بالبيت القشيري (الرسالة القشيرية : باب الشوق : ٤٦١) ولم يسم القائل .

٥) إن الجلال يقتضي الاحتجاب والاستتار ، وإن الجمال يقتضي الشهرة والاشتهار . و أما الكمال فهو الجمع بين مقتضى الجلال والجمال . فهو سبحانه عال في دنوه ، دان في علوه ؛ باطن في عين ظهوره ، ظاهر في عين بطونه . فيامن خفي في فرط ظهوره واحتجب بشعاع نوره - نوري . ولكن في المقام بعد كلام لبعد إسناد الاحتجاب إليه تعالى ، إذ الشواغل البشرية تحجب نفس العبد عن شهود الرب لاغير ؛ فاعلم - يا طالب الحقيقة إن كنت صاحب بصيرة نافذة - ☜

كما أنّ رفعها مقتضى البذل والقبول ، كما قيل[١]:

لبسنَ الوَشيَ لا متجَمّلات * ولكن كي يصُنّ به الجمالا

وتلك الخصوصيّة المرغوبة إليها إنّما نشأت من هذه النشأة الحجابيّة ، لا من الموت ، فإنّ رفع الحجاب عدميّ ، والأثر إنّما هو لما يتبعه من المشاهدة ، فمبدء تلك الخصوصيّة الكماليّة التي في اللقاء بعد الموت من هذه النشأة أيضا - لا من الموت - كما قيل :

فراقٌ ، ولكن فيه قد جمع الشمْل * وهجرٌ ، ولكن منه يكتسب الوصل

[شوق الحق تعالى لما ذا ؟]

(فشوق الحقّ لهؤلاء المقرّبين) في الدنيا المنحجبين عنه بسائر الحجب مطلقا ؛ وبهذه الجمعيّة والإطلاق استحصل القرب ، ولذلك سمّي هذه النشأة الجمعيّة بالدنيا[٢]، والقُرب أيضا من الحجب ، كما قيل :

☜ إن الروح المضاف إلى حضرة الرب الأعلى ، لماكان خليفته تعالى في هذه النشأة الأرضية ، كما قال :﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ ﴾[٢٦/٣٨] وكان الخليفة قائما مقام المستخلف ،صح واستقام اسناد احتجابه بالشواغل إلى مستخلفه المنزه المقدس المتعالي عن الاحتجاب وأمثاله ، فإنه تعالى عال في دنوه ودان في علوه﴿ ألاإنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، و الإحاطة الوجودية يلزمها الجمع بين الأطراف المتقابلة و الأضداد المتباعدة ، لأنه سبحانه محيط بغير محاط ، فلا ضد له ولا ند - نوري .

---

١) البيت للمتنبي من قصيدة أولها :

بقائي شاء ليس هم ارتحالا * وحسن الصبر زموا لا الجمالا

٢) إذ الدنيا من الدنو بمعنى القرب ، ولنعم ما قيل فيه :

حجاب روى تو هم روى توست درهمه حال * نهـانى از همـه عـالم زبسكه پيدائى

كيف لا ! وقد قال عزّ من قائل : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [١١٥/٢] - نوري .

گفتم بكام وصلت خواهم رسيد روزى * گفتا كه نيک بنگر شايد رسيده باشى ☜

وفي القرب تبعيدي عن إدراك ذاته * ومالي سوى الذات النزيهة مطلب

فهذا الحجاب هوالذي منَعَ[1] أهلَ هذه النشأة أن يروه (مع كونه يراهم) وهم في غفلة وذهول عن أنهم بمرأى منه ومسمَع ، (فيحب أن يروه ، و يأبى المقام ذلك) ، فإنّ قهرمان الأمر إنّما هو للمقام ، وهو يمنع اللقاء كما عرفت .

[اللقاء لايمكن إلا بالموت]

وفيه إشارة إلى أنّ الحجاب إنّماهولأهل المقام، يختص بهم؛ فإنّ المنخلعين عنه قد ماتوا عنه ، و بما انخلعوا وماتوا عنه حصل لهم اللقاء ، فشوق الحقّ إنّما هولرؤيتهم له ، و إن كان ذلك أيضا رؤيته[2]،(فأشبه) الرؤية هذه بالعلم المشار إليه في (قوله) تعالى :﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ (حَتَّى نَعْلَمَ) الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَ الصَّابِرِينَ ﴾ [٣١/٤٧] (مع كونه عالما) .

☜ ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، قال :« يا علي التوحيد ظاهره في باطنه ، باطنه في ظاهره . ظاهره موصوف لايرى ، باطنه موجود لايخفى . يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، حاضر غير محدود ، غائب غير مفقود » وبالجملة : وجودك حجابك عن شهوده ، فارفع وجودك من البين .

والحاصل أن الإضافة - إي إضافة الوجود إلى نفسك - وهمية لا أصل لها؛ فأسقط الإضافة بإسقاط الوهم و إفنائه ، ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ ﴾ أي بالموت ﴿ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾ [٣٩/٢٤]، وهذا هو معنى الرؤية بعد الموت ، وفيه سر ستير مستور عن غير أهله ، سيما عن الأشعريه ومن يحذو حذوهم من الخارجين عن الطريقة المحمدية والحجة العلوية - نوري .

---

١) د : - منع .
٢) يعني رؤيته تعالى لهم في عين كون رؤيته لهم رؤيته تعالى لنفسه ، فإنهم مجالي جماله ، ومرايا جلاله وكماله . فلا تغفل . نوري .

(فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لاوجود لها إلاّ عند الموت)- إراديّا كان أو طبيعيّا - أو جامعا بينهما ؛ فالحيّ الذي لم يتحقّق به لم يكن له نصيب من هذا الشوق ، و المتحقّق بقدر ما تحقّق به يحصل له السهم منه ، فأهل حجاب الدنيا قاصرون في الشوق .

(فنبل[١]) الحقّ (بها) - أي بهذه الخاصيّة -(شوقهم إليه)، أي فضل على شوقهم بهذه الصفة ، من قولهم :« نبُل »- بالضم -« ينبُل »: إذا فضل وكبر ؛ وهو إشارة إلى مؤدّى قوله :« أشد شوقا »؛ فعلم إنّ الأحياء - في أيّ مرتبة كانوا - قاصرين[٢] في الشوق .

(كما قال تعالى في حديث التردّد - وهو من هذا الباب -[٣]:« ماتردّدت في شيء أنا فاعله ، تردّدي في قبض عبدي المؤمن ؛ يُكره الموت و أنا أكره مساءته ، ولابدّ له من لقائي »؛ فبشّره) بماهوغاية الموت من اللقاء ،(وما قال له :« ولابدّ من الموت » ، لئلا يغمّه بذكر الموت) على ما هو مقتضى مقام

---

١) كذا في هذا الشرح . ولكن جاء في سائر الشروح وعفيفي : « فيبل بها »؛ وقال القيصري في شرحه (ص١١٦٢) : « أي يسكن بماء الوصال وارتفاع الحجب نارشوقهم إليه » .

٢) د : قاصرون .

٣) الحديث متفق عليه ، رواه العامة والخاصة مع اختلافات يسيرة لفظية ؛ راجع الكافي : كتاب الإيمان والكفر ، باب من آذي المسلمين واحتقرهم : ٣٥٢/٢ ، ح٧ و٨ و٣٥٤/٢ ، ح ١١ . التوحيد : باب أن الله لايفعل بعباده إلا الأصلح لهم : ٣٩٩ ، ح١ . علل الشرائع : الباب ٩ ، علة خلق الخلق واختلاف أحوالهم : ١٢/١ ، ح٧ . المحاسن كتاب الصفوة والنور ، باب الانفراد : ١٥٩/١-١٦٠ ، ح٩٩. وكتاب مصابيح الظلم ، باب المحبوبات : ٢ م٢٩١ ، ح٤٤٣ . البحار : ٢٨٣/٥ ح٣ . ١٦٠/٦ ، ح٢٤ . ٦٥/٦٧-٦٦ ، ح١٤ و٢٣ . ١٤٨/٦٧ ، ح٥-٦ . ١٥٤/٥٧ ، ح١٥ . ٢٢/٧٠ ، ح٢١ . ١٥٥/٧٥ ، ح١٥٩ . ٧/٨٦ ، ح٧ .

البخاري : الرقاق : باب التواضع ،١٣١/٧٨ . المسند : ٢٥٦/٦ . حلية الأولياء : ٥/١ . المعجم الكبير : ١١٣/١٢ ، ح١٢٧١٩ . الأسماء والصفات : باب ماجاء في التردد : ٢٥١/٢ .

الشوق ؛(ولمّا كان لا يلقى الحقّ إلاّ بعد الموت ، كما قال عليه الصلاة والسلام [١]: « إنّ أحدكم لايرى ربّه حتى يموت » لذلك قال تعالى « ولابدّ له من لقائي »؛ فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة) الجمعيّة التي هي غاية هذه النشأة الكماليّة و منتهى أمرها .

[المحبوب والمحبّ هوالحقّ]

ثمّ ليعلم إنّ الحقّ في لسان الظاهر هو المحبوب ، على ما دلّ عليه هذا المساق ، و إن كان نسبة المحبّية والمحبوبيّة إليه على السواء ، كما هو مؤدّى قوله تعالى : ﴿ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ ﴾ [٥/٥٤] ؛ ولكن إذا تكلّمت بلسان الكثرة العبديّة ، و هو بعد استكمال العبد وجودا ، و شرع (كذا) في طيّ مسالكه شهودا ، فالحقّ هو المحبوب ، ليس إلاّ ، على ما أشار إليه ﴿ يُحِبُّونَهُ ﴾ .

و إذا تكلّمت بلسان الوحدة الحقيقيّة ، متوجّهة في قوس تنزلها الوجودي إلى استكمال العبد ، هو المحبّ ، على ما أُومى إليه ﴿ يُحِبُّهُمْ ﴾ ؛ ولذلك تراه إذ قد أفصح عمّا عبّر عنه اللسان الأول بصورة الحديث القدسيّ ، أشار إلى ما نطق به اللسان الثاني بصورة النظم الكونيّ ، جمعا بين اللسانين و إفصاحا عن مؤداهما ، فلا تغفل ، وهو قوله :

(يحنّ الحبيبُ إلى رؤيتي * وإنّي إليه أشدّ حَنينا)

كما أنّ في اللسان الأول كان الحبيب أشدّ شوقا ، فـ « القاف » هذا قاف « القدس » ظاهرا من شين « شعوره » الذي هو من شعائر شاكلته ؛ كما أنّ

---

١) مضى في ص ٩٤٣ .

نون « الحنين » نون « الكون » ظاهرا من حاء « الحيطة » و « الحواية » و « الحيازة » .

(فتفهوا النفوس) أي تخفق ، من « هفا الطير » : إذا خفق للطيران .

(ويأبى القضاء * و يشكو الأنين)

حيث قال أولا :« و إنّي أشدّ شوقا إليهم » ؛ (وأشكو الأنينا)

حيث قال :« و إنّي إليه أشدّ حنينا » . و في التعبير عن المشتكى عنه بالأنين **تلويح** إلى مبدء تلك الشكاية ، يعني الإنيّتين الفارقتين .

[لمّا كان الروح من الحقّ فما اشتاق إلاّ لنفسه]

فمن هذه الحكمة ظهر وجه تسمية محمد ﷺ حبيبا ، وأصل ذلك من قوله : ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ [١٥/٢٩] وستطلع منه على وجه شفاعته أيضا .

(فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلاّ لنفسه) فإنّ الروح من[١] كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء و عينه ، (ألا تراه خلقَه على صورته) ؛ فإنّ الروح من الشيء ، هوالذي يستجلب صورته الخاصّة به ، كما تراه عند ظهور الاعتدال الهوائي الذي هو روح النبات في الربيع ، كيف يستجلب روح كل واحد منه على التفصيل ما يتصوّر به من الصورة الخاصّة به في الحسّ .

وهذا الأصل يقتضي أنّ الإنسان على صورة الله (لأنّه من روحه) .

[للنفخ نسبتان]

ثمّ إنّ النفخ - الذي عبّر به في الكلام المنزل الختمي عن إفاضة الروح ،

---

١) د : - من .

ونسبة تقويمه الأجساد وإخراجها [1] عن مكامن القوّة - نسبتان : له نسبة إلى المنفوخ فيه ، ونسبة إلى النافخ به ؛ قد أشار إليهما مفصلا :

أمّا النسبة الأولى فهي المشار إليها بقوله [الف/٣٢٥] :(ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة) العنصريّة المتقوّمة بهاسائر الأمزجة من المواليد المشكّلة في كلّ مزاج بصورته ، (المسماة) عند تقويمها المزاج الإنساني (في جسده « أخلاطا ») فإنّ الأركان الأربعة ما لم يظهر بصور الرطوبات الكيموسيّه[2] ذوات الطبائع المتقابلة القابلة للتشكّل بالأشكال المتخالفة والصور المتبائنة ، لم يتحصّل منه جسد ذواعتدال حيواني ، فضلا عن الإنسانيّ .

ثمّ إنّ من هذه الرطوبات ما غلب عليه الخفيفان ، ومنه ما غلب عليه الخفيف المطلق فلذلك (حدث) منه (عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة)، لماتقرّر في القوانين الطبيعيّة [3]وأصولها أنّ الخفيف المطلق إذا أمدّه الرطوبة الدُهنيّة - التي غلب فيهاحكم الخفيف المضاف - اشتعل بقوّة المناسبة عند النفخ الموجب للاختلاط والامتزاج ، فظهرت تلك الرطوبة بصورة النار المشتعلة .

(فكان روح الإنسان نارا من أجل نشأته) أي من حيث روحه الحيوانيّ ، الذي هوصورة جمعيّة الظهور والإظهار ؛(ولهذا ماكلّم الله موسى إلا في صورة النار)، فإنّ الكلام هو صورة خصوصيّة الإنسان وكماله الخاصّ به في

---

١) كتبت تحت كلمة إفاضة :« ف » ، وتحت النسبة :« ن » ، وتحت إخراجها :« خ » ؛ إشارة إلى كلمة « نفخ » .

٢) د : الكيموسة .

٣) في النسختين : « الطبيعة » . والتصحيح قياسي .

تلك الصورة ، وغايته[١] المطلوبة منه ،(و) لذلك (جعل حاجته فيها) عند التكلّم بها .

فعلم إنّ نشأته الجمعيّة هذه نشأة عنصريّة جسمانيّة ، لا طبيعيّة روحانيّة ، كماهو نشأة الملائكة (فلوكانت نشأته طبيعيّة لكان روحه نورا) لا نارا مشتعلة من رطوبات الأخلاط الجسمانيّة .

هذا بالقياس إلى المنفوخ فيها من النسبة الجمعيّة والجهة الاشتراكية .

[نفخ الروح من نفس الرحمان]

وأمّا بالقياس إلى النافخ : فقد أشار إليها بقوله :

(وكنّى عنه بالنفخ ؛ يشير إلى أنّه من نفَس الرحمان) ، و النفخ حقيقة إنّما هو النفَس الخارج من الإنسان نحو مادّة ، و هو البخارالدخاني الذي أخرجه القلب بحركته الانقباضيّة ، ليتروّح بجذب الهواء الصافي عند حركته الانبساطيّة .

وذلك لأنّ الهواء مهما لبث في القلب تسخّن من نار الحرارة الغريزيّة ، فتدخن لطيفه ، فينقبض القلب بإعصار أجزائه إخراجا له ، ثمّ ينبسط لأن يجذب به الهواء البارد ، تعديلا لمزاج القلب ، وبيّنٌ أنّ النفخ بهذا المعنى إنّما يطلق على النفس الرحماني بضرب من الشبه والمجاز ، و لذلك قال : « وكنّى عنه » في بيان هذه النسبة .

---

١) د : غاية .

أمّا بيان ذلك الشبه (فإنّه بهذا النفَس - الذي هوالنفخة - ظهر عينه) التي هي الكلمة الجامعة الوجوديّة ، كمّا أنّ بذلك النفّس الإنسانيّ ظهر عيون الكلمات الكاملة الإظهاريّة .

ثمّ إنّه من مؤدّى هذا الوجه يلزم أن يكون نشأته هذه - نوريّة - لا ناريّة - فلذلك استدركه بأنّ هذه الجهة باعتباره إلى النافخ ، والنشأة هي الحاصلة له باعتبار استعداد المنفوخ فيه على ما لايخفى .

(و باستعداد المنفوخ فيه كان الإشتعال نارا ، لا نورا ، فبطَن نفس الحق) الذي هو جهة نسبة النفخ إلى النافخ (فيما كان به الإنسان إنسانا) من الجهة التي هي أصل قابليته واستعداده ، وهو جهة نسبة النفخ إلى المنفوخ فيه .

[سبب محبّة الرجل للمرأة]

(ثمّ اشتق له شخصا)؛ هذا إفصاح عمّا هوالمقصود من هذه المقدّمات ، و هو سبب تحبّب الخاتم للنساء أولا ؛ و ذلك إنّه إذ قد بطن نفَس الحقّ في الإنسان - بما هو إنسان - وقد عرفت أنّ الغاية من هذه الحركة الإيجاديّة إنّما هي الظهور والإظهار ، اشتقّ للإنسان من جهة ظهوره تحصيلا للغاية المطلوبة شخصا (على صورته) يظهر به نفسه - ظهورالشيء في المرآة - ولذلك (سمّاه « امرأة » فظهرت بصورته ، فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه)، واتّصل رابطة النسبة من الطرفين ، ودارت ؛ وهي كمال النسبة المعبّر عنها بالمحبّة (فحبّب إليه النساء) إذ كمال النسبة إنّما هو بين الشيء وما هو بمنزلة نفسه ، مما ظهر[1] به صورته الشخصية ، وتعاكس النسبة

---

١) د : يظهر به .

ظاهرة بصورتها الكماليّة الدورية ، ولذلك ظهرت المحبّة بينهما .

(فإنّ الله أحبّ مَن خَلَقه على صورته ، وأسجد له ملائكة [١] النوريين) سجود اتّضاع وخضوع (على عِظَم قدرهم ومنزلتهم) في رتبة الوجود (وعلوّ نشأتهم الطبيعيّة) من حيث ظهورهم في أنفسهم .

(فمن هناك وقعت المناسبة)- أي بالصورة وقعت المناسبة بين الله وآدم وكذلك بين آدم و زوجه -(و الصورة أعظم) الوجوه (مناسبةً ، وأتمّها) شبها ،(وأجلّها) قرابة ،(وأكملها) حيطةً ، لما به الاتحاد والاشتراك ، وذلك لأنّ الصورة من الشيء تُماثله في هيأته الجمعيّة ومشخّصاته العينيّة ، (فإنّها زوج - أي شفّعت وجود الحقّ -) فالتامّ في تلك الصورة الخاتم لها- يقال له : « الشفيع »، وقد وعدناك بوجه هذه التسمية عن قريب - فهوشفّع الحقّ (كما كانت المرأةُ شفّعت بوجودها الرجلَ فصيّرته زوجا) .

[ظهور التثليث بين الحقّ والرجل والمرأة ، وظهور الحبّ بينهما]

(فظهرت ثلاثة [٢]) في هذه الصورة الشفعيّة :(حقٌّ ورجلٌ وامرأةٌ) وقد استشعرﷺ هذا [٣] التثليث من عبارة تحبّبه النساء ؛ (فحنّ الرجلُ إلى ربّه الذي هو أصله ، حنين المرأة إليه ، فحبّب إليه ربُّه النساء ، كما أحبّ الله مَن هو على صورته ، فما وقع الحبُّ إلاّ لمن يكون [٤] عنه) على ما هو مقتضى أصل المحبّة ؛ (وقد كان) في (حبّه) الأصل (لمن يكون منه ، وهو الحقّ ؛ فلهذا قال :

---

١) عفيفي : ملائكته .
٢) د : عفيفي : الثلاثة .
٣) د : هذه .
٤) عفيفي : تكوّن (وكذا فيما يلي) .

« حُبّب إليّ » ؛ ولم يقل : « أَحببتُ » من نفسه ، لتعلّق حبه بربّه الذي هو على صورته) .

وذلك الحب منه هوالأصل الذي ينشعب منه سائرجزئيّات المحبّة (حتّى في محبّته لامرأته ، فإنّه أحبّها بحبّ الله إيّاه) حبّ الشخص صورته ونفسه ، (تخلقا إلهيّا) يتفرّع على التحقيق الذاتي الذي هو محبّته لربّه ؛ و هذا من خصائص العبارات الختميّة ودقائق إشاراته اللطيفة حيث نبّه بقوله « حبّب إليّ » على ما هو أصل المحبّة - فلا تغفل .

[النكاح أعظم وصلة في النشأة العنصريّة]

(ولما أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة ، أي غاية الوصلة التي تكون في المحبّة) ، وهو الاتّحاد في الجهة الإدراكيّة ؛ وبيّنٌ أن المدارك البشريّة أتمّها شمولا وأعمّها حيطة وموضوعا هو اللمس الذي ما اختصّ شعوره بعضو دون آخر ؛ وأيضا فإنّه هوالذي ظهرت به النسبة الإدراكيّة بصورتها الكماليّة الدوريّة ، فإنّ الملموس هوالذي يصلح لأن ينعكس منه إلى اللامس صورة شعاع اللمس ، الواقع من اللامس على الملموس بعينها ، حتّى يتمّ الصورة الإدراكيّة في دائرتها الكماليّة الأتحاديّة .

وهذامن خصائص اللمس ، إذ المسموع لايتّصل بالسامع من جهة السماع ولا المبصر بالبصركذلك - إلى غيرهما - فالاتّحاد الإدراكيّ المستحصل من هذا المنهج أتمّ و أكمل ؛ ولذلك ترى الاستغراق الذي فيه و الاستلذاذ الذي منه ، لايوازيه شيء من الإدراكات ، ولا يدانيه غيره من صنوف المستلذّات التي في مرتبة الجسمانيات .

(فلم يكن في صورة النشأة العنصريّة أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعمّ الشهوة أجزاؤه كلّها) ؛ وقد عرفت أنّ الحيطة من آيات الوحدة الإطلاقيّة ، فلذلك يترتّب عليه الاستغراق الكلّي والفناء التامّ .

[حكمة وجوب الغسل بعد الملامسة]

(ولذلك أُمر بالاغتسال منه ، فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة ، فإنّ الحقّ غيور على عبده أن يعتقد أنّه يلتذ بغيره) ، فإنّ الصور الاعتقاديّة - و إن كانت غير مطابقة للواقع - لها ظهور في مرتبة من مراتب الوجود وسلطان فيها ، فرتّب اعتقاد الالتذاذ بالغير - من المتناكحين[1] على تلك الشهوة الموجبة للالتذاذ المذكور- حدثا لا يتمكّن العبد معه عن أداء العبادات والتزام التقرّبات .

(فطهّره بالغسل ليرجع بالنظر إليه) عند التأمّل فيه و فيما يوجبه من تصوّر الالتذاذ بالغير، والاستغراق فيه ، والفناء (فيمن فنى فيه) حقيقة على ما عليه الأمر ؛ (إذ لايكون إلاّ ذلك) ؛ أي لايمكن أن يكون فناء العبد إلاّ فيه ؛ فإنّ الغير لا حظّ له من الوجود .

[شهود الرجل صورة الحقّ في المرأة]

فإذا عرفت أنّ الملتذّ منه بهذا المدرك وغيره من المدارك مَن هو ، فأراد أن ينبّه إلى وجه تعيين الشارع بعض المحالّ بالحلّيّة -كالنساء وغيرها - بالحرمة قائلا :(فإذا شاهد الرجل الحقّ[2] في المرأة كان شهوده في منفعل) فقط ، (و

---

١) د : المناكحين . ٢) د : بالحق .

إذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهَده في فاعل) ؛ فعلم إنّ الشهود في مشهد استحضر به صورة المرأة كان أكمل وأجمع ، (وإذا شاهَده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه) -كالمرأة بالنسبة إلى الرجل - (كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلا واسطة) تكون لها منزلة الفاعليّة .

(فشهوده للحق في المرأة أتمّ وأكمل) ، ضرورة احتواء مشهدها طرفي الفعل والانفعال ، اللذين قد عبّر عنهما في الحضرات الإلهيّة بطرفي التشبيه و التنزيه ،(وذلك لأنّه يشاهد الحقّ) في هذه المجلاة العظمى (من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هومنفعل خاصة)؛ وقدعلم من هذاوجه كمال الالتذاذالذي في الوصلة النكاحيّة وفي سائر الازدواجات والمصاحبات الجسمانيّة الموجبة لصنوف الإدراكات وفنون اللذّات .

(فلهذا أحب[١] ﷺ النساء ، لكمال شهود الحقّ فيهنّ ، إذ لا يشاهد الحقّ مجرّدا عن الموادّ أبدا)، أي في سائرالمشاهد والمجالي التي في الحضرات الإطلاقيّة والعوالم التقييديّة ؛ (فإنّ الله بالذات غنيٌّ عن العالمين) .

وكأنّك قد اطّلعت على أنّ الغناء المطلق الذي هوالكمال الذاتي ينفي تغائر الثنويّة والسوائيّة التي لايمكن الشهود بدونه أصلا .

(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ، ولم تكن الشهادة إلاّ في مادّة) - و بيّنٌ أنّ الموادّ متفاوتة بحسب الجمعيّة والكمال ، كما أنّ المرائي متفاوتة في صفائها وضيائها ،(فشهود الحقّ في النساء أعظم الشهود) لاشتماله على الوجهين حسبما عرفت آنفا (وأكمله) لأنّها أكثر جمعيّة من سائرالمشاهد المادّية ، لأنّ

---

١) في النسختين : حب . التصحيح من عفيفي .

الجمعيّة الكماليّة التي اختصّ بها الإنسان قد تفرّدت بها على مزيد منها ، حيث أنّها أنزل أفراده ؛ وقد عرفت من قوانين التحقيق أنّ الأنزل أجمع وأكمل ، و لذلك ترى الشهود فيها قد انطوى على أعظم الوصلة ، وهي التي الشاهد يلتذ فيها بجميع الأجزاء الماديّة ؛ (وأعظم الوصلة النكاح) المنطوي على غاية يلتذّ فيها الناكح بجميع الأعضاء الجسمانيّة ، غيرمختصّ بالمشاعرالروحانيّة والبرزخيّة.

[اللمس أنزل المراتب الإدراكيّة وأكملها]

فإنّك قد عرفت أنّ اللمس أنزل المراتب الإدراكيّة وأكملها ، ولذلك ترى مداركه غير مختصّة بعضو دون آخر ، ولا بظاهرالأعضاء فقط ، فله الإحاطة والجمعيّة بحسب شمول الموضوعات والأفراد ، فإنّه ما من حيوان إلاّ وله هذه القوة - سواء كان تامّ الخلقة أو غير تامّها -

وأيضا هوالذي بين سائر المدارك والمشاعر غير محتاج عند إدراكه إلى الواسطة ، كالهواء والضياء في المشعرين الإلهيّين - على ما عرفت - وكذلك كالهواء والرطوبة في الآخرين .

هذا في المشاعر الحسيّة **الظاهرة** ؛ **وأما الباطنة** منها فمحتاجة أيضا إلى ضرب مّا من الصورة - أو ما يجري مجراها - بواسطتها تدرك ذلك ، بخلاف اللمس ، سيّما في الحالة التي هي غاية النكاح ، فإنّك قد عرفت أنّ الإدراك فيها لظهوره بصورته الكماليّة الدوريّة يستتبع لذّة كماليّة لا يوازيها غيرها .

[توجيه محبّة النساء بلسان التحقيق]

هذا وجه خصوصيّته **بلسان الحكمة** المتعارفة الظاهرة ؛ (و) وجه خصوصيّة ذلك **بلسان التحقيق** - الذي هو منتهى أطوار الحِكَم - (هو) أنّه

(نظيرالتوجّه الإلهيّ على مَن خَلقه على صورته)، يعني الإنسان الذي هوغاية الحركة التوجّهيّة الإيجاديّة التي بيديه قد توجّه الحق إليها (ليخلقه[1] فيرى فيه نفسه) .

ووجه المناسبة بينهما هوأنّ الشاهد - هذا - أخذ مشهوده منفعلا بيديه مقابلا له ؛ (فسوّاه) تسوية قابل بها كل جزء من الفاعل زوجه من مقابله ، فتحصل منها صورة دائرة (وعدّله) عند استواء ميزان التقابل بين جملة أعضائه وأجزائه ، حيث لايكون لإحدى الكفّتين رجحان عند كمال التوجّه والحركة الشوقيّة التي هي عبارة عن السعي في ذلك التعديل ، إلى أن يترتّب عليه غايته ، (ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه) لما عرفت أنّ النفخ هو النفَس الرحماني .

فعلم إنّ النكاح له صورة جمعيّة كماليّة ، (فظاهره خلْق ، وباطنه حقّ) وقد سلف لك مما مهّد من الأُصول ، أنّ الباطن هو الذي له الفعل والتأثير .

(ولهذا وصفه بالتدبيرلهذا الهيكل، فإنّه تعالى[2]﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهو العلو) روحانيّا كان أو جسمانيّا لطيفا ، فهو الذي له منزلة الرَجل (﴿ إلى الأرْضِ ﴾ [٥/٣٢] وهوأسفل سافلين) فإنّها لو لم يكن كذلك ما كان أسفل مطلقا ، إذ لوكان تحتها أسفل ، كان عاليا بالنسبة إليه ، فما كان أسفل مطلقا ، ولايترتّب عليها حكمها الخاصّ بها ، وهوحكم الأُنوثة والأُمومة ، وهوفي الأجسام يختصّ به ركن الأرض (لأنّها أسفل الأركان كلها) .

---

١) عفيفي ، د : ليخلفه .
٢) عفيفي : فإنه تعالى به .

[وجه التعبير في الحديث بالنساء دون المرأة]

ثمّ إنه قد أشار إلى وجه خصوصيّة عبارة « حبّب إليّ » هاهنا ، فأراد أن يبيّن وجه خصوصيّة عبارة « النساء » ، قائلا :(وسمّاهن بـ« النساء » ، وهو جمع لاواحد له من لفظه)، كما أنّ مرتبة الأُمومة هي طرف الكثرة الجمعيّة التي لا يقابلها الواحد ، وتلك الكثرة هي التي باعتبار آخر يقال له الواحد بالوحدة الحقيقيّة ، و هو طرف الأبوّة ؛ و الأول مولد النسب ، والثاني مسقطها - كما عرفت - .

(ولذلك قال ﷺ :«حبّب إليّ من دنياكم ثلاث : النساء») مبيّنا للثلاث به (ولم يقل :« المرأة » فراعى) في اعتبارمفهوم الاشتقاق اللغوي (تأخّرهن في الوجود عنه ، فإنّ « النساءة » : هي التأخير ؛ قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾)[٩/٣٧]؛ وهو الستر الذي من مقتضى أمرالإظهار والظهور ، وإنّماكان زيادة في الكفر، لأنّ حكم التعيّن الذي به الكفر ومنه الستر، قد غلب على النساء بفضل منه و زيادة ، ولذلك ترى [الف/٣٢٦] الشرع قد أمر عليهن بزيادة من الستر، وذلك من مقتضى أمرالقبول والانفعال الذي يستتبع التأخّر عن الفاعل وما يقبله منه - على مادلّ عليه لفظ النساء - و إليه أشاربقوله : (والبيع بنسيئةٍ : تقوّل بتأخير) .

(فلذلك ذكر النساء ، فما أحبّهن إلاّ بالمرتبة) ، ولذلك تراهنّ مغلوبة تحت حكم الرجال ، إذ حكم المرتبة له قهرمان في هذه النشأة الجمعيّة ؛ وذلك لأنّ مرتبتهن التأخّر ؛ (فإنّهن محل الانفعال) ممّن هو في صدد النكاح بهن ؛ (فهنّ له كالطبيعة للحقّ ، التي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الإراديّ ، والأمر

الإلهيّ) ، و ازدواجهما عند سراية حكم الجمعيّة فيهما ، و ذلك الازدواج هو (الذي) في هذه النشأة الجمعيّة له وجوه ثلاثة ، قد عبّر عنها في الحديث المذكور بالصور الثلاث .

وذلك (هو نكاح في عالم الصورالعنصريّة)- وقد عبّر عنه بالنساء -(و همّة في عالم الأرواح[١] النوريّة)- و قد عبّر عنه بالطيب ، باعتبار نشر نفحات الآثار منه ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ﴾ [٧/٥٨] (وترتيب مقدّمات في المعاني للانتاج) وهذا من صورالإظهار . وقد عبّر عنه بالصلاة ، ولانقهار حكم التعيّن في المعاني لظهورسلطان حضرات الاطلاقية فيها طوى عن ذكر العالم في هذه الصورة .

(وكلّ ذلك نكاح الفرديّة الأُولى) ، التي هي مؤدّى الكلمة الختميّة و مقتضى حكمتها الجمعيّة ، وذلك النكاح هو الساري (في كل وجه من هذه الوجوه) الثلاثة ، وأبين الوجوه وأجمعها هو النساء ، لانطوائها على غيرها من الوجهين ، ولذلك قدّمها .

[حبّ النساء ذو وجهين : إلهيّ وشهوي]

(فمّن أحبّ النساء على هذا الحد فهو حبٌّ إلهيّ ، ومن أحبّهن على جهة الشهوة الطبيعيّة خاصة) غير عاثر على ذلك الوجه وحدّه (نقصه علم هذه الشهوة) ، فشهوته خاليةٌ عن معناها ، (فكانت صورة بلا روح عنده ، و إن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ، ولكنّها غير مشهودة لمن جاء لامرأته أولأُنثى، حيث كانت لمجرّد الالتذاذ، ولكن لايدري لمن) ذلك الالتذاذ

---

١) م : العالم الارواح .

وممّن ذلك ،(فجهل من نفسه ما يجهل الغيرمنه ، ما لم يسمه هو بلسانه) الذي هو مصدر الإظهار (حتى يعلم)؛ فالحقّ حينئذ في مكمن الجهل والخفاء ظهورا و إظهارا ، فإنّه ما لم يسمّ محل التذاذه لم يظهر ذلك عند الغير، بقي على ما عليه من الخفاء .

والحاصل أنّ العارف بمحلّ الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه ويظهر للغير ، والجاهل به يخفى عنده ذلك ويخفى للغير ، و إن كان الالتذاذ نفسه ظاهرا له ولغيره (كما قال بعضهم) :

(صحّ عند الناس أنّي عاشقٌ * غير أن لم يعرفوا عشقي لمن ؟) .

وهذا خفاؤه بالنسبة إلى الغير ؛ وأمّا بالنسبة إلى نفسه فكذلك ، و إليه أشار بقوله : (كذلك هذا أحب الالتذاذ ، فأحب المحلّ الذي يكون فيه - وهو المرأة - ولكن غاب عنه روح المسألة) وهوالعلم بالمرأة ، (فلو علمها لعلم بمَن التذّ ، و مَن التذّ ، فكان كاملا) لجَمعه بين مرتبتي الظهور و الإظهار ، الكاشفين عن الشعور والإشعار .

[نزول درجة المرأة عن الرجل ، والمخلوق عن الخالق]

(وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل- بقوله :﴿ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [٢٢٨/٢] - نزل المخلوق على الصورة) - يعني الإنسان الكامل ، الذي صورة[١] تمامه الخاتم - (عن درجة من أنشأه على صورته) يعني الحقّ ، وتفاوت الدرجتين في الرتبة يقتضي تباين الحكمين (مع كونه على صورته) .

---

١) د : صور .

(فتلك الدرجة التي تميّز بها عنه)- أي عن المخلوق على الصورة بها - (كان غنيّا عن العالمين) ؛ فإنّ تلك الدرجة هي مبدء خصوصيّته الامتيازيّة وذلك المبدء هو المعبّر عنه بالغناء[1] المطلق .

ولما كان الغناء[2] إذا اعتبر مقيدا بأن يكون عن العالمين أثبت العالَم في مقابلة الحقّ ، ولا يكون غنيًّا عنه حينئذ إلاّ به ، فظهر الفاعليّة له أولاً ، و لذلك قال : (وفاعلا أولا ، فإنّ الصورة) أيضا لها الفعل ، إلاّ أنّه (فاعل ثانٍ ، فما له الأولية التي للحقّ) وهو التقدّم الرتبي الذي هو مبدء الخصوصيّة الامتيازيّة .

(فتميّزت الأعيان بالمراتب)، والعارف هو الذي يعلم الأعيان بعلاماتها الخاصّة بها ، وتعرف كلا بسيماهم - على ما عليه أهل الأعراف من الرجال - (فأعطى كل ذي حقّ حقَّه)، وهو وجهه الخاص به على ما يراه به (كلّ عارف)؛ وقد عرفت أنّ أصل هذه النسبة المؤلفة إنّما هو من الحقّ ، حيث أنّه الفاعل الأول من الصورتين المتماثلتين .

(فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبّب إلهيّ ، و إنّ الله ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [٢٠/٥٠] وهو عين حقّه) الذي أعطاه العارف .

وهاهنا نكتة **تلويحية** حيث أن ذلك الإعطاء إذا نسب إلى العبد العارف يكون حقّه ، و إذا نسب إلى الحق يكون خلقه .

---

١) د : بالفناء .

٢) د : الفناء .

(فما أعطاه إلاّبما استحقه بمسمّاه ، أي بذات ذلك المستحق) كما للخاتم[١] بالنسبة إلى الفرد الأول .

(و إنما قدّم النساء لأنّهنّ محالّ الانفعال) الذي هو من مقتضى القابليّة الأُولى ، فلها رتبة التقدّم (كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة) إذ لا يتقدّم الطبيعة على الموجود بالمادّة ، فإنّها مادة الكلّ ، علويّات كانت أو سفليّات ، وذلك لأنّ للطبيعة - على عرفه الخاصّ - لها العموم ، وهوالمطابق لإطلاق أساطين الحكمة من القدماء - كما عرفت تحقيقه - و إليه أشاربقوله :

[ليست الطبيعة إلا النفَس الرحماني]

(و ليست الطبيعة على الحقيقة إلاّ النفَس الرحماني ، فإنّه فيه) أي في النفس الرحماني- المعبّرعنه بالنفخة في بعض موارده القرآنية المعربة -(انفتحت صورالعالم ، أعلاه وأسفله) أي الأجرام الكثيفة الهيولانيّة ، والأرواح اللطيفة النورانيّة ومابينهما من الأعراض؛ وكذلك ينبغي أن يفهم من عبارة ﴿ السماوات والأرض وما بينهما ﴾ على تخالف صيغها وتباين نسبها ، و إلى ذلك المعنى أشار بقوله : (لسريان النفخة من[٢] الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام) تعليلا لما ذكر من التعميم الذي للطبيعة ، المعبّرعنها حقيقة بالنفس الرحمانى[٣] ؛ والنفخة أيضا عبارة عنها .

ثمّ إنّ السماوات العُلى والأرضين السفلى وإن كان كلّهامجالي الحقّ ومظاهره

---

١) د : كالخاتم .
٢) عفيفي : في .
٣) د : حقيقة بالنفس النفس الرحماني .

بلسان الجمع الوجوديّ ، ولكن بلسان التفصيل الكتابيّ فيه تفرقة وتميز ؛ فإنّ طرف الأجرام الهيولانيّة السفليّة الأرضيّة له جهة اختصاص بتلك المظهريّة ، حيث أن الأحديّة الجمعيّة به ظهرت على مجالي العيان ، ولذلك ترى الفاتحة التي هي أُمّ الكتاب ، الكاشف عن التفصيل بما عليه ، قد ورد فيها - على ما ستطلع عليه -:« إنّه منصَّف بنصفين، أحدهما للحقّ خاصّة ، والآخرللعبد » و إلى ذلك أشاربقوله : (خاصة) أي سريان النفخة لظهور الأجرام الهيولانيّة والعوالم الكيانيّة ، له خصوصيّة خاصة به .

(وأما سريانها لوجود الأرواح النوريّة والأعراض) التي هي الواسطة بين الطرفين - كما قد اطلعت على وجه تحقيقه في المقدّمـة (فذلك سريان آخر) غير ما له خاصّة .

[رجوع إلى التأمّل في لفظ الحديث]

(ثم) إنّه من جملة غرائب حِكَم هذا التركيب البديع الختمي (إنّه عليه السلام غلّب في هذا الخبرالتأنيث على التذكير ، لأنّه قصد التهمّم بالنساء) المكنى بها هاهنا عن الطبيعة التي هي أصل صور العالم ، (فقال : « ثلاث »[1] ولم يقل : « ثلاثة » بالهاء الذي هولعدد الذكران ، إذ فيها[2] ذكر الطيب - وهو مذكّر- وعادة العرب أن يغلّب التذكيرعلى التأنيث، فتقول :« الفواطم وزيدخرجوا » ولا يقول :« خرجن » ؛ فغلّبوا التذكير - و إن كان واحدا - على التأنيث - و إن كنّ جماعة ؛ وهو عربي) قدأبكم مصاقع الصفحاء ببلاغة عربيّه المبين وبيانه المتين (فراعى - عليه الصلاة والسلام - المعنى الذي قصدبه في التحبّب

---

١) كما ذكرنا لم يرد كلمة « ثلاث » في جوامع الحديث فلايصح ما يبني عليه الماتن من الوجوه .
٢) عفيفي ، د : إذ وفيها .

إليه) بدون اختيارمنه في ذلك ، حيث أُسند إليه حبّب ، دون « أحببت » ليدلّ على أنّ ذلك التهمّم والتحبّب بالنساء من أُصل الخلقة الإلهية؛ فإنّ ذلك (مالم يكن يؤثّر) بنفسه (حبّه) على ما هو مؤدى قوله : « حبّب إليّ » ، و يكون سلطانه مستوليا عليه ، حيث جمع منهن غاية ما يجمع[1] من الكثرة - يعني أنهاها ، وهي التسعة - فلابدّ وأن يكون من أصل جبلّته الختمية ،كما علم تحقيقه و وجه لميّته في **المفاحص**[2] - .

فتأمّل ما استشعر منه الخاتم - صلوات الله عليه - بهذا التركيب المعرِب والكلام الكامل ، على ما نبّهت على خصائص مفرديه أولا ، يعني « حبّب » و « النساء » ، وعلى خصوصيّة التركيب والنسبة الإسناديّة بينهما ثانيا ؛ من لطائف الحكم الإلهية الختميّة ، الدالّة على علوّ مرتبة كاشفها في الأكمليّة .

وذلك أيضا من مقتضى أصل الجبلّة ، كما أشار إليه بقوله : (فعلّمه الله مالم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيما[3]) وذلك الخصوصيّة أنّه عرف رتبة النساء في أمرالإظهار، الذي هو بصددتكميله ،(فغلّب التأنيث على التذكير) ظاهرا ، وما أهمل في ذلك التغليب حكم التذكير أيضا ، حيث عبّر عن صورة التغليب (بقوله :« ثلاث »- بغير« ها ») وهوعلامة التأنيث في لغة العرب .

[تأمّل في ترتيب المذكورات في الحديث]

(فما أعلمه ﷺ بالحقائق) عند الإبانة عن مراتبهم في مدارج الإظهار و

---

١) د : غاية بالجمع .

٢) يراجع الورقة (٦١) من مخطوطة المفاحص .

٣) ﴿ وَ أَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ الله عَلَيْكَ عَظِيماً ﴾ [١١٣/٤] .

مكامن الخفاء (وما أشدّ رعايته للحقوق) حيث[1] أعطى كل شيء ما هو حقه في مراقي كماله عند الإنباء عنه بكلامه .

[وجه تقديم ذكر النساء]

(ثمّ إنّه) من جلائل خواصّ هذا التركيب أنّه (جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث) موافقا لما في الوجود من القابليّة الأولى والصورة الخاتمة لها[2] (وأدرج بينهما المذكر) إدراج المعنى في الصورة المحيطة به من الطرفين ، و إدراج[3] المتكلم به بين أُمّه والكلمة الكاملة المنبئة عن الرسالة الختمية ؛ (فبدأ بالنساء) التي هي صورة القابليّة الأُولى ، التي هن مولد الكلّ ظهورا (وختم بالصلاة) التي هي الصورة الخاتمة التي هي مجمع الجميع ، من الفاتحة إلى الخاتمة إظهارا .

(وكلتاهما تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهرعنها وبين امرأة ظهرت عنه ، فهوبين مؤنّثين)، فإنّ التأنيث قد يكون من نفس الجمعيّة الكماليّة والإحاطة الذاتيّة ، التي لايمكن أن يكون في مقابلته شيء - فضلا عن الذكَر- وهو المعبّر عنه بـ« غير الحقيقي » في عرف النحو و أدب العربيّة ، وقد يكون باعتبار مقابلته للذكر الذي هو من نوعه ، و هو المسمّى بالحقيقيّ في ذلك العرف ، وذلك لأنّ « النون » الذي هو مظهر العين إذا قورن « بالتاء » الذي منه ثوران موادّ الثنويّة لكثرة تفرقتها ، يقتضي إنفاذ حكم الجمع والكثرة ، وهو أن يتولّد من أكمام الجمعيّة ذات الكثرة ثمرة جمعيّة

---

١) د : فحيث .
٢) د : - لها .
٣) د : وادرج .

أُخرى ، إذ ما من كثرة اجتمعت إلاّ ولابدّ وأن يتولّد منها شيء آخر ؛ ومن هاهنا قيل : « كلّ جمع مؤنث » .

وقد عرفت أن الكثرة قد تطلق على ما يكون في الوحدة الحقيقيّة ، وهي التي بها تسمى « كلا » ، وبهذا الاعتبار نسب إليه الأنوثة ، وهو كثرة اعتباريّة غير حقيقيّة ، فكذلك الأُنوثة التي تتفرّع عنها ؛ وقد تطلق الكثرة على ما في مقابلة الوحدة وهي الكثرة الحقيقيّة [١]، فكذلك الأُنوثة المتفرّعة عليها ؛ وعرف العربيّة هاهنا طابق التحقيق، ولذلك بيّن المؤنثين بقوله :(تأنيث ذات وتأنيث حقيقي) ، وجعل التأنيث الحقيقي في مقابلة تأنيث الذات .

(كذلك النساء) في العبارة الختميّة التي هي الصورة الكاملة للكلّ (تأنيث حقيقي ، والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكّر بينهما[٢]) فوقوع الطيب هاهنا في هذه الصورة الإظهاريّة الكلاميّة (كآدم بين الذات الموجود هوعنها ، وبين حوّا ، الموجودة عنه) في الصورة الظهوريّة الوجوديّة ، هذا على مذهب من جعل الذات مصدرا بدون توسّط ولا تسبّب .

(وإن شئت قلت : الصفة) ، على ما ذهب إليه المتكلّمون ، ممّن جعل الصفة زائدة على الذات (فمؤنّثه أيضا ، وإن شئت قلت : القدرة) على ما هو راى جمهور العامة ، فمؤنثة أيضا ، (فكن على أيّ مذهب شئت ، فإنّك لا تجد إلاّ التأنيث يتقدّم ، حتى عند **أصحاب العلّة**)- يعني الفلاسفة - وفي التعبير عنهم بهذه العبارة لا يخلو عن نكتة ، وذلك لأنّهم (الذين جعلوا الحق علّة في وجود العالم ، والعلّة مؤنثة) .

---

١) « فكذلك الانوثة التي ... الكثرة الحقيقية » تكررت في د .
٢) د : هيهنا .

ومـن اللطائف الكاشفة عن هذا السرّ أنّه لا يمكن أن يشار إلى الهويّة الإطلاقيّة إلاّ في طيّ الثنويّة التقابليّة وصورتها الكاشفة عنها ، وتلك الثنويّة هي التي بها ظهرت الكثرة بمحوضتها ، بدون نسبة جمعيّة ولا سمة وحدة ، إذ لو اعتبرت النسبة معهما كان ثلاثة بالضرورة ، وذلك كما تراه في عبارة الإله و العبد ، والخالق والخلق ، والحقّ والعالم ، والمعشوق والعاشق ، والعلّة والمعلول وغير ذلك .

فمن لم يكن له قوّة الوصول إلى المشهد الجمعيّ وطوى الإطلاق الذاتي بما اعتاد عند السلوك في مسالك ترقّيه من التلبّس بنعلي التقابل ، والتوسّل لدى الانتهاج فيهابهما، فإنّهم قدضعف أقدام سعيهم على طيّ[1] ذلك الطوى الكماليّ ، مجرّدا عن ذينك النعلين ، فلذلك لا يعبّرون عن مشهدهم إلاّ بصيغة التأنيث ، والتأنيث والتثنّي من وادٍ واحد عند من تصفّح **الألواح الحرفيّة** ؛ وفي قوله تعالى :﴿ إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا ﴾[١١٧/٤] إشارة جليّة إليه لمن تدبّرفيه .

ومن تلك اللطائف أيضا : أنّ القابليّة الأصليّة - التي هي [الف/٣٢٧] اُمّ التعيّنات كلّها - قد ظهر سلطانها فيمن انتسب إليها من أولادها المتشبّهين بها ، المائلين إليها من جهة سفليّتها ، دون المتشبّهين منهم إلى الآباء العلى، وقد عرفت فيماسلف لك إنّ أولاد آدم ، منهم من استفاض من الصورالوجوديّة الكاشفة ، وهم **أصحاب الكشف** والوجود ، وهم أبناؤه المماثلون لآبائهم ؛ ومنهم من استفاض من الصور الكونيّة الحاجبة ، وهؤلاء **أهل العقل** والبرهان ، وهم بناته المماثلات لاُمّهاتهم .

---

١) د : ملى .

و إذا تقرّرهذا ظهر أنّ المنتسبين إلى الأُمّ[١] إنّما يشيرون أبدا إلى محتد نسبتهم لا يتجاوزون عنه أصلا .

[وجه ذكر الطيب بعد النساء]

(وأمّا حكمة الطيب وجعله بعد النساء) - وهما حكمتان - (فلما في النساء من روائح التكوين) والفعل ، فإنّ أصل ما هي عليه إنّما هو التكوّن والانفعال ، والكلمة الجامعة لابدّ وأن تكون مع جمعيّتها للأطراف متناسبة الأحكام ، والنساء - مع أنّها في أصل طبيعتها لها الانفعال - فيها رائحة الفعل[٢] أيضا ، بتلك الرائحة تناسب الطيب ،(فإنّه « أطيب الطيب عناق الحبيب ») أي أشدّه تأثيرا (- كذا قالوا في المثل السائر -) الذي به يتكلّم لسان الوقت في كلّ زمان .

فظهر من هذا الكلام وجه المناسبة بينهما ، وحكمة التعرّض للطيب ، و هو **الأول** من الحكمتين .

وأمّا بيان ترتيبه - **وهوالثاني** منهما - فهوأنّ النساء عبارة عمّا عليه الأصل من القابليّة والانفعال ، المعبَّر عنه في لسان الشريعة بالعبوديّة .

(ولما خلق عبدا بالإصالة) ، أي قدّره على ما عليه في أصل جبلّته و خلقته (لم يرفع قطّ رأسه إلى السيادة) التي هي مقتضى الفعل والظهور،(بل لم يزل ساجدا) على جهة عبودته و وجهة عبادته (واقفا مع كونه منفعلا)

---

١) د : الى الدم .
٢) د : رائحة لفعل .

غير متجاوز عنه أصلا (حتّى كوّن الله عنه ما كوّن ، فأعطاه) الله (رتبة الفاعليّة) و الظهور بها (في عالم الأنفاس) ، بصورها المظهرة[1] الكلاميّة ، الكاشفة عن سيماء الكلّ[2] .

فعلم إنّ عالم الأنفاس والمرتبة الكلاميّة (التي هي الأعراف الطيّبة) متأخّرة عن العبد ، متكوّنة عنه بالكون الإلهي ، (فحبّب إليه الطيب) الذي هو آخرالمراتب ، فإنّه إشارة إلى مرتبة النفَس الرحماني ، الذي هو مادّة الكلام و هو صورته ، (فلذلك جعله بعد النساء) التي هي كناية عن القابليّة الأُولى ، فهما صورتا الأول والآخر ، والصلاة هي صورة الجمعيّة التي بها يصل الأول بالآخر .

(فراعى) ﷺ في قوله هذا (الدرجات التي للحقّ في قوله : ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ ﴾) [٤٠/١٥] فإنّك قد عرفت أنّ النفس الرحماني - الذي قد عبّرعنه في بعض الاعتبارات بالطبيعة - جامع لجميع الدرجات والمراتب ، و﴿ ذُوالعَرْش ﴾ إشارة إلى ذلك النفس ، المنتسب إلى الرحمان (لاستوائه عليه باسمه الرحمان ، فلايبقى فيمن حوى عليه العرش) - من الصور الجسمانيّة والجسدانيّة والروحانيّة ، والمعاني الأسمائيّة والحقائق الإلهيّة - (من لاتصيبه الرحمة الإلهيّة ؛ وهو) الذي أشار إليه (قوله : ﴿ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[٧/١٥٦] والعرش وسع كل شيء ، والمستوى الرحمان) .

فملخص هذا الكلام أنّ الخاتم - صلوات الله وسلامه عليه - هو الذي

---

١) د : المطهرة .
٢) السيماء : العلامة والهيأة . د : سيما لكل .

كان عبدا بالإصالة ، ما فيه غير محض القابليّة وكمال الانفعال ، حتّى كوّن الله فيه ما كوّن[1] ، إلى أن ظهر صورة شخصه من العرب ، وأعرب عن الكلّ بكلامه (فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم ، كما قد بيّناه في غير موضع من هذا الكتاب ، ومن **الفتوح المكي**) .

(و) ممّا يدلّ على ما ذكرناه في معنى الطيب وأنّه صورة الالتحام الذي في النكاح الساري في جميع الذراري ، إنّه (قد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي) الذي[2] لشخص الخاتم (في براءة عايشة)[3] التي هي أقرب النساء والزوجات إليه (فقال : ﴿ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّأُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾)[٢٤/٢٦] من

---

١) فمن هاهنا قالت أئمة أهل البيت صلوات الله عليهم بلسان الختمية المحمدية ما محصله أن لهم عليهم السلام مقامات أربعة : **مقام البيان** ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [٤٢/١١]، فإنهم لهم مَثَل الله الأعلى ، ومَثَل الشيء هو صورته الكاشفة عنه ، ثم **مقام المعاني** ، فإنهم عليهم السلام لهم عين الله الناظرة ، وأذنه الواعية ، ويده الباسطة ، ولسانه الناطق ، ووجهه المضيء ، و ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [٢/١١٥]، وجنبه العلي ، واسمه الرضي ـ إلى غير ذلك من معانيه تعالى ؛ ثم **مقام الأبواب** ﴿ وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ﴾[٦/٥٩] والمحمدية المطلقة تخصيصه الكلية الواسعة مفتاح المفاتيح ؛ ثم **مقام الإمامة** ، والإمام من الأمومة والأُمية ؛ فانهم لهم مولد الكل في الكل ، كما قال صلى الله عليه وآله :« ياعلي أنا وأنت أبوا هذه الأمة »، يعني من الأمة كلية الخليقة ؛ فسائرالأنبياء والأولياء الأوصياء عليهم السلام – فضلاعن غيرهم من الأولياء والورثة وعلماء السادة والحكماء ذوي العلم والمعرفة والفقهاء القادة – إن هم إلا مجالي مقاماتهم ومظاهر كمالاتهم عليهم السلام ، فهم صلى الله عليهم نور الله تعالى ، هم الكل في الكل وسادة الجل والقل . فمن هاهنا صار معرفتهم بالنورانية و طاعتهم بالنورانية معرفة الله وطاعته ، تعالى عن الشبه والشريك وحده وحده لاشريك ولاشبيه ولانظير له ـ نوري .

٢) د : الذي .

٣) لا يخفى أن كون قضية الإفك ومانزل فيها من القرآن في شأن عايشة ممارواه العامة ، ولكن الوارد في أحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام أنها كانت في شأن مارية القبطية .

الخباثة التي قد نسبوها إليهم ؛ إذ الطيّب لايخرج منه إلاّ الطيّب ، (فجعل روائحهم طيّبة) والأقوال المتعلّقة بهم ، الدالّة[1] على أحوالهم مبرأة عن النقص والخبث (لأنّ القول نفس ، وهوعين الرائحة ، فيخرج بالطيّب ، وبالخبيث ، على حسب ما يظهر به في صورة النطق) من الدلالة على الأعيان وأحوالها ، صدقا كان أو كذبا .

[وجه كون شيء طيّبا أو خبيثا]

(فمن حيث هو إلهيّ بالإصالة) وأنّه صورة من صورالنفَس الرحماني (كله طيّب فهو) بهذا الاعتبار (طيّب ، ومن حيث ما يحمد و يذمّ) بلسان التفصيل (فهو طيّب وخبيث) ، وهذا التفصيل لا يتعلّق بالأعيان أنفسها ، بل إنما يتعلّق ذلك بأحكامها المترتّبة عليها ؛ (فقال ﷺ في خبث الثوم [2]:« هي شجرة أكره ريحها » ، ولم يقل : « أُكرهها » ؛ فالعين لا يُكره ، و إنما يُكره ما يظهر منها) مما يخالف العرف أو طبعه أو غرضه المطلوب ، أو الشرع الذي في زمانه ، أو يكون ناقصا عن كماله وغايته المطلوبة منه ، فمبدء الكراهة منحصر في هذه الصور الخمس ، لا مزيد عليها ، كما لايخفى أمره على الذكيّ ، و إليه أشار[3] بقوله :

[مبدء الكراهة محصور في خمسة]

(والكراهة لذلك إمّا عرفا ، أو بعدم ملائمة طبع[3]، أو غرض ، أو شرع)

---

١) د : الدلالة .
٢) مسلم : كتاب المساجد ، باب (١٧) نهى من أكل ثوما ...، ١/٣٩٥ . المسند : ٣/١٢ . كنز العمال : ١٥/٢٦٨ ، ح٤٠٩١٥ .
٣) د : اشارة . ٣) عفيفي : أو بملاءمة طبع .

والظاهر من السياق أن يكون « الشرع » منصوبا ، و يكون عطفا على قوله : « عرفا » ، ولكن إنّما جعل كذلك ليدلّ على أنّ العرف إنّما يحكم على الأشياء بما ظهر عنها كراهة وقبولا بمجرّد الاعتياد ، ليست له غاية صحيحة تكون مبدء لذلك الحكم .

وأمّا غير ذلك ، فلابدّ وأن يكون ذا غاية صحيحة ، راجعة إلى الحاكم - وهو الكاره هاهنا - أو إلى المحكوم عليه - وهوالمكروه - أمّا الأول فمنحصر في الصور الثلاث : أعني الطبع والغرض والشرع ؛ فغاية حكم الكراهة ومبدؤه في هذه الثلاثة المذكورة تتعلّق بصاحب الكراهة ، وهوالكاره .

وقد تتعلّق مبدء الكراهة بالمكروه ، وهوالرابع ، و إليه أشار بقوله : (أو نقص عن كمال مطلوب) عطفا على عدم ملائمة .

وهذه الوجوه لها **حصر عقلي** : وهو أنّ مبدء ذلك الحكم إمّا أن يكون مما يتعلّق بالمكروه ، وهوالنقص عن الكمال المطلوب منه - وهوالقسم الأخير - أو ممّا يتعلّق بالكاره .

وذلك إنّما يتحقّق في أربع صور : فإنّ مايتعلّق بالكاره من مبدء الكراهة إمّا أن يكون مجرّد الاعتياد ومشاهدة أبناء زمانه من المشاركين له في مرتبته على ذلك الكراهة ، ليس له غاية صحيحة وراء ذلك ، كما هوالمشاهَد من تلبّس كلّ صنف بضرب من اللباس - يكره غيره .

أو يكون له غاية صحيحة وراء ذلك ، وهي لاتخلو عن الوجوه الثلاثة ، فإنّه إمّا أن يكون من طبعه كالاستراحات البدنيّة التي تأبى الطبيعة خلافها ؛ أومن النواميس المنزلة الشرعيّة كمافي المكاره الشرعيّة ؛ أومن النفس وعلوّها التجوّهيّة

كالقناعة بالأوضاع المتّصفة ، وذلك هوالمعبّر عنه بالغرض ؛ و إلى ذلك الحصر أشار بقوله : (وما ثمّ غير ما ذكرناه) .

[تقسيم الخبيث والطيّب إلى مابالذات وما بالنسبة]

(ولما انقسم الأمر) بحسب ما يظهر من الأعيان (إلى خبيث وطيّب - كماقررناه) من أنّ الأعيان أنفسها لا يكره ، و إنّما يكره ما يظهر منها - ولذلك (حُبّب إليه) يعني إلى الخاتم ، الذي بيده أزمّة أمرالإظهار (الطيّب ، دون الخبيث) ، تحبّبا إلهيّا على ما هومقتضى ختمه الكمالّي ، وهوغير الحبّ الطبيعي الذي له من حيث أنّه إنسان ، فإنّ طبيعة الإنسان من حيث هي مائلة إلى الطيّب والخبيث .

وهذا أيضا من خصائص عبارة «حبّب إليّ»، فإنّ الإنسان قد يكون الخبيث عنده هوالطيّب ، و يميل إليه ميل حبّ طبيعيّ ، حسبما له من المناسبة الطبيعيّة التي في هذه النشأة العنصريّة الامتزاجيّة ؛ التي لابدّ له من التعفّن ، حتى يحصل المزاج ، والملأ الأعلى - المفارق عن الهيولانيات - هو المائل إلى الطيّب بالذات .

(و) لذلك تراه (قد وصف الملائكة بأنّها تتأذّى بالروائح الخبيثة) التي تتبع المزاج الإنساني ، لما (في هذه النشأة العنصريّة من التعفين ، فإنّه مخلوق ﴿ مِن صَلۡصَالٍ ﴾)- وهوالطين الجافّ[١] المنتن - وأشار به إلى المزاج الأول النباتيّ الذي له ،﴿ مِنۡ حَمَإٍ ﴾ وهوالطين المنتن الأسود ، وأشار به إلى المزاج

---

١) م : الحاف .

الحيوانيّ الذي له في ثاني الحال ، وذلك إذا تغيّر بضرب آخرمن الطرق المسنونة الواضحة الاعتداليّة حصل المزاج الإنساني الذي هوالثالث من المراتب ، و إليه أشار بقوله : ﴿ مَسْنُونٍ ﴾ [١٥/٢٦] .

وفي سائر المراتب لابدّ له من التغيير ، و إليه أشار بقوله : (أي متغيّر الريح) ، والملائكة لصفاء روحانيتها عن التغيّر المذكور جملة يتنفّر عنها بالطبع ، (فتكرهه الملائكة بالذات) و لا يدلّ على كراهته في نفسه ؛ فإنّ الطبائع متخالفة ، والكراهة بحسب الملائمة التي مبدؤها الطبيعة .

(كما إنّ المزاج الجُعَلي يتضرّر برائحة الوَرد ، وهي من الروائح الطيّبة) في نفسها ، (فليس الورد عند الجُعَل بريح طيّبة) ، فالذي يكره بطبعه من ميله[١] الذاتي وحبّه المزاجي - لا التحبّب الإلهي - سبيله في كراهة الأشياء سبيل الجعَل ، و إليه أشار بقوله :(ومن كان على مثل هذا المزاج صورةً ومعنىً)- يعني في المكاره الحسيّة الجسمانيّة التي تخالف طبعه صورة ، والعقليّة الروحانيّة التي تخالف أغراضه معنى ، كما لذوي العقائد التقليديّة من أصحاب الأغراض النفسانيّة -(أضرّ به الحقّ إذا سمعه)- كما أضرّ بالجُعَل رائحةُ الوَرد -(وسرّ بالباطل) سروره بالرائحة الخبيثة .

(و) الذي يدلّ على ذلك في القرآن (هو قوله تعالى : ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللهِ ﴾ ووصفهم بالخسران فقال : ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [٢٩/٥٢] ﴿ اَلَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾) [٦/٢٠] في عدم الإدراك والكمال العلمي الذي هو أصل بضاعة السفر الوجوديّ ، والحركة الحبّية ؛ (فإنّه مَن لم يدرك

١) د : ميل .

الطيّب من الخبيث فلا إدراك له) - إذ من شأن الإدراك التمييز- .

(فما حبّب إلى رسول الله ﷺ) بالتحبّب الإلهيّ دون حبّه الطبيعيّ و النفسانيّ (إلاّ الطيّب من كلّ شيء ، وما ثمّ) في مشهده الختميّ ومقامه المحمود (إلاّ هو) ، يعني الطيّب من كلّ شيء بالتحبّب الإلهيّ ؛ لا الحبّ المزاجيّ .

[هل يمكن رفع الخبيث عن العالم]

(وهل يتصوّر أن يكون في العالم مزاج لايجد إلاّ الطيّب من كلّ شيء ولا يعرف الخبيث) من حيث المزاج والطبيعة ، لا بالتحبّب الإلهيّ ،(أم لا) ؟

قلنا : هذا لايكون ، فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر منه العالم ، و هو الحقّ ، فوجدناه يكره ويحبّ) بهويّته[1] الإطلاقيّة المحتوية على الأضداد و تعانق الأطراف ،(وليس الخبيث إلا مايكره والطيّب إلاما يحبّ ، والعالم على صورة الحقّ ، والإنسان على الصورتين): صورة العالم وصورة الحقّ ؛(فلا يكون ثَمّ) في الإنسان وعالمه الجمعي (مزاج لايدرك إلاّ الأمر الواحد من كلّ شيء ، بل ثَمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث ، مع علمه بأنّه خبيث بالذوق ، طيّب بغير الذوق ؛ فيشغله إدراك الطيّب منه عن الإحساس بخبثه) .

(هذا قد يكون ؛ وأمارفع الخبَث من العالم - أي من الكون) الذي هو منشأ حدث الحدوث وخبث الخبث - (فإنّه لا يصحّ ، ورحمة الله في الخبيث والطيّب) على السواء من حيث الوجود (والخبيث عند نفسه طيّب ، والطيّب عنده خبيث)، ضرورة أنّ أحد المتقابلين بالقياس إلى مقابله في نقص وخبث

---

١) د : بهوية .

عند منعه ظهور أحكامه الخاصّة به ، (فما ثَمّ شيء طيّب إلاّ وهو من وجه في حقّ مزاج مّا خبيث ، وكذلك بالعكس) .

ثمّ إنّ هاتين المرتبتين - المشار بهما الى القابل والفاعل - قد احتوتا على سائر مراتب الظهور .

[الصلاة]

(و أمّا الثالث الذي به كملت الفرديّة) الختميّة[١] (فالصلاة) التي هي الجامعة لأمرالإظهار، والقائمة بتفصيل أحكامه كلّها ؛ وإذ كان مرتبة الإظهار[٢] الكماليّ الفرديّ هي التي انبسط بها عين الحقيقة الختميّة بعد جعل من الخاتم عندوضعه الصورالكاشفة عن ذلك (فقال «وجعلت قرّة عيني في الصلاة ») .

و إنما خصّ انبساط عينه الختميّة بالصلاة (لأنّها مشاهدة) وذلك أنهى مراتب الإظهار ، المثبت للعبد المشاهد والحق المشهود ؛ (وذلك لأنّها مناجاة بين الله وبين عبده ، كما قال :﴿ فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ ﴾) [١٥٢/٢] ، وما لم يتمّ ظهور الطرفين - كلّ منهما على الآخر- لا يتحقّق الإظهار بكماله .

[الصلاة مقسومة بين العبد والمعبود]

والصلاة هي العبادة الجامعة بين الظهورين ، المستتبع للإظهارين الكماليّين أعني إظهار العبد والحقّ في المرتبة الكلاميّة الذكريّة ، التي هي أنهى مدارج الإظهار وأتمّها ؛ (و) ذلك لأنّها (هي عبادة مقسومة بين الله و بين عبده

---

١) « الختمية » مشطوب عليه في د .
٢) د : + الختمية .

بنصفين : فنصفها لله ، ونصفها للعبد) ؛ فإن الإظهار إنّما يتحقّق كذلك ، إذ لابدّ له من مظهر وظاهر ؛ فالصلاة - التي هي الدعوة التامّة للحق ، والصورة الكاملة لإظهاره - لابدّ وأن تكون منصّفة بنصفين .

(كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى إنّه قال[1]: « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين : فنصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ») ؛ فإنّ أمر الإظهار راجع إلى طلب العبد وسؤاله ، والصلاة هي غاية ذلك الطلب ، و قصارى قصده وحركته ؛ فللعبد زيادة نصيب وسهم في هذه القسمة ، حيث أنّه [الف/٣٢٨] قد اختصّ فيه بإجابة سؤاله و إنجاح مطلوبه .

هذا لسان الإجمال وأما **لسان التفصيل** في ذلك التقسيم ، فهو الكاشف عنه قوله :(يقول العبد :﴿ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾. يقول الله : « ذكرني عبدي»)؛ فإنّه مشتمل على اسم الله الجامع ، مصرّحا فيه بالرحمتين -كما سبق بيانه - وهو غاية الإظهار الذكري .

(يقول العبد ﴿ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾؛ يقول الله «حمدني عبدي») فإنّ الحمد تعريف للمحمود ، وأتمه ما هو بصفات الأُلوهيّة والربوبيّة في صورة العالمين (يقول العبد ﴿ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ يقول الله :« أثنى عليّ عبدي ») فإنّ الثناء ما يُذكر من المحامد ، فيثنّى حالا فحالا ذكره ، فهو إشاعة الحمد و التعريف وتكراره ، وبهذا الاعتبار تسمّى سورالقرآن « مثاني » ، لأنّها تكرر وتثنّى على مرور الأيّام .

---

١) الترمذي : كتاب التفسير ، سورة البقرة ، ٥/٢٠١ ، ح٢٩٥٣ . وجاء مايقرب منه في أمالي الصدوق : الحديث الأول من المجلس الثالث والثلاثون ، ٢٣٩ .

(يقول العبد :﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ يقول الله :« مجّدني عبدي ، فوّض إليّ عبدي ») على ما هو مؤدّى المالكيّة ومقتضاها من العظمة و الاختيار ، (فهذا النصف كلّه له خالصا ؛ ثمّ يقول العبد :﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يقول الله : « هذا بيني وبين عبدي ») ؛ لما قد تقرّرأن بين كلّ من المتقابلين لابدّ أن يكون جامع يحويهما ، فهذه الآية من أمّ[1] الكتاب هو الجامع بين الله وعبده ، والأول مؤدّى الكاف[2] ، والثاني مؤدّى النون ، وهو ﴿كُنْ ﴾ الذي به ظهر ما ظهر- فلا تغفل عن **تلويحه** . وبيّنٌ أنّ سائر مراتب الظهور- كيانيّة أو إلهيّة - إنّما هو على مقتضى سؤال العبد وطلبه - كما وقفت عليه غير مرّة - و إليه أشار بقوله : (« ولعبدي ما سأل » فأوقع الاشتراك في هـذه الآية) فهو البرزخ الجامع[3] كما عرفت .

(يقول العبد : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

---

١) د : امة .

٢) إذ الكاف حرف المشيئة ، و المشيئة تتعلق بالكون والوجود . و النون حرف الإرادة ، و الإرادة متعلقها العين والماهية ؛ و« ﮐ » هذه صورة « رب » فمعناها معنى الرب والربوبية . و«ن» هذه صورة العمق الأكبر والبحر الأخضر ، باعتباركون الممكن زوجا موجها بوجهين : وجه به يلي ربه ، ووجه به يلي نفسه . وهما مخروطان وضعا بالوضع الطبيعي على التعاكس، قاعدة كل عند رأس الآخر . قاعدة الوجوب هو بحر النور ، وقاعدة الإمكان هو البحر المسجور ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ﴾ [١٩/٥٥] - بحر الفعل والانفعال -﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ ﴾ [٢٢/٥٥] ؛ لؤلؤ الروح ومرجان الطبيعة . ﴿ بينهما برزخ ﴾ النفس صفرته روحانية وجودية ، خضرته كونية عدمية . كل بموجب عنصره الغالب حكمه الدرة الصفرا دهرية ، والدرة الخضرا زمانية [..] - نوري .

٣) كما أن كلمة « كن » هي البرزخ الأول ، المسمى ببرزخ الكل وببرزخ البرازخ الجامع بين الوجوب والإمكان والعبد والرب ؛ « والعبودية جوهرة كنهها الربوبية » - فافهم فهم نور ، لا وهم جور . نوري .

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِّينَ ﴾ . يقول الله :« فهؤلاء لعبدي ، ولعبدي ما سأل »[١] .فخلص هؤلاء لعبده ، كما خلص الأول له تعالى) وجمع بينهما في الآية المشتركة في الوسط .

وبيّنٌ أنّ صورالعبادات التي وضعها الأنبياء مراقي للعباد ومراصد للمنتهجين إلى مسالك الرشاد[٢]، أكملها وأتمّها نظما هوالذي طابق الجمعيّة الوجوديّة بمبدئها ومعادها، حتّى يمكن أن يستكشف بتلك الصورة الجعليّة عن الجمعيّة الوجوديّة و يترتّب علىالوضع المذكور ما هو غايته المطلوبة منها ، وهو الكشف عن كنه ما عليه الأمرمطلقا ، من المبدء إلى المعاد .

(فعلم من هذا وجوب قراءة : ﴿ الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾) في العبادة الكاملة ، يعني الصلاة الختميّة ، لما عرفت من المطابقة التي لها إلى مراتب الوجود ، من الإلهيّة المطلقة والعبديّة المطلقة والجامعة بينهما ، (فمن لم يقرأها فما صلّى - الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) .

[الحقّ بمرأى ومسمع المصلي]

(ولما كانت) الصلاة المذكورة لقسمتها بين الله وبين العبد (مناجاة)- على ما ورد[٣]:« المصلي يناجي ربّه » -(فهي ذكرٌ) ضرورة ، (ومن ذكَرَ الحقَّ فقد جالس الحقَّ وجالسه الحقُّ ، فإنّه صحّ عن خبر إلهي أنّه تعالى قال : « أنا

---

١) في الترمذي : وآخر السورة لعبدي ولعبدي ما سأل .
٢) د : مساكن الرشاد .
٣) المسند : ٣٤٤/٤ . وفي البخاري (مواقيت الصلاة ، باب (٨) المصلي يناجي ربه ، ١٤١/١) : إن أحدكم إذا صلى يناجي ربه .

جليس من ذكرني »[١]) ؛ وهو الحضور في مستقرّ التمكّن على مجلى السمع و البصر .

أمّا الأول فظاهر ، لأنّ الذكر إنّما يتحقّق في السمع .

وأما الثاني : فلأنّ (مَن[٢] جالَس مَن ذَكَره - وهوذو بصر- رأى جليسَه) بالضرورة ، و إلاّ لم يكن جليسه ؛ (فهذه مشاهدة) وهوالحضور بجوامع الحواسّ - ولهذا يسمّى عالم المحسوسات : عالم الشهادة -(ورؤيةٌ ، فإن لم يكن ذوبصر لم يره) و إن سمع كلامَه .

(فمن هنا يعلم المصلّي رتبتَه : هل يرى الحقَّ هذه الرؤية في هذه الصلاة ، أم لا ؟ فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنّه يراه) وهوالمسمّى بـ « الإحسان » و هو دون المشاهدة وأعلى من الإيمان الغيبي ، لأنّه مشبه بالرؤية ، وهوالصورة

---

١) في الكافي (٤٩٦/٢ ، كتاب الدعاء ، باب ، مايجب من ذكرالله ...) : «عن أبي جعفر ؑ ـ قال : ـ مكتوب في التوراة التي لم تغير : إن موسى ؑ سأل ربه فقال : يارب أقريب أنت مني فأُناجيك ، أم بعيد فأُناديك ؟ فأوحى الله عز وجل إليه : ياموسى ـ أنا جليس من ذكرني... » . ويقرب منه مافي عيون أخبارالرضا ؑ : ٤٦/٢ ، باب ٣١ فيما جاء عن الرضا ؑ من الأخبار المجموعة ، الحديث ١٧٥ .

وأورد الغزالي في الإحياء (كتاب آداب الأُلفة والاخوة ، ٢٩٧/٢) : « قال كعب : قال موسى ؑ : يارب ، أقريب أنت فأُناجيك ، أم بعيد فأُناديك ؟ فقال : أنا جليس من ذكرني ...» . وقال الزبيدي في تخريجه (إتحاف السادة : ٢٧٨/٦) : « وأما حديث ـ أنا جليس من ذكرني ـ فأورده الديلمي بلاسند من حديث عائشة مرفوعا ، والقصة المذكورة أوردها البيهقي تماما في الذكرمن شعب الإيمان [٤٥١/١] عن كعب ، قال : قال موسى ؑ ـ فذكره ـ ونحوه عند أبي الشيخ في الثواب من طريق عبدالله بن عمير ، وهو في سابع عشر المجالسة من طريق ثوربن يزيد عن عبيدة ... » . وفي كنزالعمال (٤٣٣/١ ، ح١٨٧١) : « ... ياموسى أنا جليس عبدي حين يذكرني » .

٢) د : ومن .

الخياليّة ، كما ورد في الحديث[1] :« اعبد ربَّك كأنَّك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك » (فيخيّله في قبلته عند مناجاته) ، فإنّ الصورة الخياليّة هي التي بمنزلة الصورة المبصرة ؛ هذا أقلّ ما للعبد في مجلى البصر في صلاته .

وأما السمع ، فقد ظهرأمره في الصلاة أيضا (و) ذلك لأنّه (يلقي السمع لما يرد به عليه الحق) ، فالصلاة الكاملة هي الجامعة بين المشهدين الكماليّين الختميّين[2]، على ما نُبّهت عليه غير مرّة في معنى قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [١١/٤٢] .

[المصلّي في مقام الرسالة]

هذا ما يتعلّق بباطن الصلاة من أحكام الولاية ، وأمّا ما يتعلّق بالظاهر منها : (فإن كان إماما لعالَمه الخاصّ به) من الأشخاص المشتركين معه في ذلك العالم - هذا إن كان إماما -(وللملائكة المصلّين معه) إن لم يكن إماما لعالَمه الخاصّ به ، (فإنّ كل[3] مصلٍّ فهو إمامٌ بلا شكّ ، فإنّ الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلّى وحده - كماورد في الخبر[4]- فقدحصل له رتبة الرسول في الصلاة ، وهي النيابة عن الله) في الإنباء عمّا عليه الحقُّ من الصفات الثبوتيّة

---

١) مسلم : كتاب الإيمان ، ح الأول ، ٣٧/١ . أبو داود : كتاب السنة ، باب في القدر ، ح٤٦٩٥ ، ٢٢٤/٤ . ابن ماجة : المقدمة ، باب (٩) في الإيمان ، ح٦٣ ، ٢٤/١ . الترمذي : كتاب الإيمان ، باب (٤) ، ح٢٦١٠ ، ٧/٥ . .
٢) د : الكمالين الختمين .
٣) د : كان .
٤) . في الكافي (كتاب الصلاة ، باب بدء الأذان والإقامة ، ٣٠٣/٣) : (عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : إذا أذّنت وأقمت صلى خلفك صفان من الملائكة ؛ وإذا أقمت صلى خلفك صفّ من الملائكة » .

التي له عند ما حمده الحامدون ، (إذ قال : « سمعَ الله لمن حَمِدَه » ، فيُخبر نفسَه ومَن خلفه) - من أهل عالمه والملائكة المصلّين معه - (بأنّ الله قد سمعه ، فيقول الملائكة والحاضرون) عند مابلغهم ذلك النبأ الكريم من المصلّي : (« ربَّنا لك الحمد ») تصديقا للمبلّغ و إيمانا بـه ، (فإنّ الله قال على لسان عبده : « سمعَ الله لمن حمدَه ») فلسان العبد في هذا القرب آلة لقول الحقّ الذي به يفصل ، وهو المسمّى بقرب الفرائض .

[المصلّي إذا لم يحصل الدرجة المطلوبة ...]

(فانظر علوّ رتبة الصلاة) ظاهرا و باطنا (و إلى أين تنتهي بصاحبها) ، حيث أنّه قد أوصله في مواطن الولاية بمشهدي السمع والبصر ، الذي هو أنهى مدارج الكمّل في التقرّب بقرب النوافل ، و في مواقف النبوّة برتبة الرسالة ، المنطوية على إبلاغ قربي الفرائض والنوافل حقّهما [١].

أمّا الأول فلما مرّ . وأمّا الثاني فإليه أشار بقوله : (فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة) تحصيل جعل منه واختيار (فما بلغ[٢] غايتها) المطلوبة منها (ولا كان له فيها قرّة عين ، لأنّه لم ير مَن يناجيه ، فإن لم يسمع ما يردُّ به الحق عليه فيها)- أي في الصلاة من الكلام عند القُربين المذكورين -(فما هو ممن ألقى السمعَ ؛ و من لم يحضر فيها مع ربّه) بالمشاهدة الحسّية التي هي مواطن القرب ، وأقلّها الموطن الخيالي ، المعبّر عنه بـ « الإحسان »، وهو المشهد الذي يحضر فيها العبد مع ربّه (مع كونه لم يسمع ولم يرَ فليس بمصلٍّ أصلا) ، لعدم وصوله إلى المشهد الخيالي ، المعبَّر عنه بقوله :« كأنّك تراه » ،(ولا هو ممّن ألقى السمع وهو شهيد) .

---

١) د : حقها .　　٢) د : فلما بلغ .

[الصلاة هي العبادة الكاملة الجامعة]

فعُلم من هذا أنّ الصلاة - هذه - هي الجامعة في العبادات بين قُربي النوافل والفرائض ،(و) لذلك تراه (ما ثَمَّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها مادامت ، سوى الصلاة) التي لايسع بالقرب الوقتيّ الذي هي تنطوي عليه في الباطن ملكٌ مقرّب ، ولا في الظاهر نبيٌّ مرسَل .

(وذكر الله فيها[1])- وهوالذي قال الله به على لسان عبده المسمى بقرب الفرائض -(أكبر ما فيها) من القربات النافلة التي للعبد ،(لما يشتمل عليه) الذكر (من أقوال) في الذكر اللفظيّ (وأفعال) في الذكر الذي يتعلّق بباقي الجوارح ، باطنة وظاهرة ؛ والعبادة الكاملة هي الجامعة بين الأقوال والأفعال باطنة وظاهرة ، على ما عليه الصلاة ، كما حقّق أمره في **الرسالة المعمولة في أسرارها** .

(وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في **الفتوحات المكية**[2]،كيف يكون ؛ لأنّ الله يقول :﴿ إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَاءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ [٢٩/٤٥] ،

---

١) إن الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي بطونهما الممنوعة رؤية الملك القرب [ظ : المقرب] والنبي المرسل ومشاهدتهما والحضور معهما ، المكنى عنها بسعة الملك المقرب والنبي المرسل اذا كان ذكرالله اكبر منها ـ أي عن الصلاة الناهية المانعة عن مصاحبتهما ومشاهدتهما وعن الالتفات إليهما؛ فيجب أن تكون غايتها القصوى وأقصى غاياتها البالغ في السعادة والتقرب إليه تعالى هو إلقاء السمع المستمع لذكره تعالى ولكلامه وتكلمه مع عبده الناجي مع ربه ، إذ ذلك الإلقاء مقام لا يتصور للمصلي مقام فوقه ؛ إذ يتكلم الحق مع العبد المطلق المسمى بالقابلية الأُولى ظهر [ظ : مظهر] كل ما ظهر من مكمن حضرة غيب الغيوب وكنز الكنوز . كما قال بلسان القدسي :«كنت كنزا مخفيا» الحديث - تبصرحتى تتحقق بسركون ذكرالله أكبر-نوري . فافهم من هاهنا سرّ كون النهاية عين البداية فإن البداية لهي قوله وذكره تعالى ؛ والنهاية لابد من أن يكون ذلك ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [٩/١٥] منه + نوري .

٢) راجع الفتوحات المكية : الباب التاسع والستون ، ٣٨٦/١ .

لأنّه شرع للمصلّي أن لايتصرّف في غير هذه العبادة مادام فيها ، ويقال له : مصلٍّ)، فالصلاة بين العبادات هي الحاصرة للعبد أن لايتصرّف فِعلا ولا قولا في غير ما شرّع فيها من الأذكار ، فهو أكبر العبادات ، ما انفكّت شريعة منها ، وإن اختلفت صورها بحسب شرع فشرع ، ﴿ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾[١٠٣/٤](﴿ وَ لَذِكْرُ الله أَكْبَرُ ﴾[٤٥/٢٩] يعني مافيها[١]) من العبادات والقُربات المودعة فيها (أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه أكبرمن ذكرالعبد ربّه فيها ، لأنّ الكبرياء لله تعالى) إذ العلوّ له في ذاته ،(ولذلك قال :﴿ وَ الله يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾)[٤٥/٢٩] ، وروح الذِكر هو العلم ، فإنّ الصورة العلميّة هي أصله المقوّمة له[٢]، و بيّنٌ أنّ الذكر القائم بروحه العلميّ أكبر من الذكْر الذي لاروح له .

ثمّ إنّه كما لايتمّ وجوده إلاّ بعدالعلم القائم بالمتكلّم ، فلا يمكن أيضا إلاّ بعد إلقاء السمع القائم بالسامع ،(و) من ثمّة (قال) :﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ يعلم - فإنّه مصدرالعلم الكماليّ الذي يختص بالإنسان -(﴿ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ﴾) [٣٧/٥٠] فوقع إلقاء السمع في مقابلة العلم ، فهوأيضا روحه وغايته الكماليّة (و إلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكرالله إيّاه فيها) .

[شمول الصلاة لجميع أقسام الحركات]

(ومن ذلك) الوجوه الدالّة على كمال الصلاة بين سائر العبادات (أنّ الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود) والحركات منحصرة حصرا عقليّا - من حيث ما إليه الحركة الوجوديّة التي هي المركز- إلى

---

١) عفيفي : يعني فيها .　　٢) د : - له .

ثلاث حركات ، وذلك لأنّها إمّا أن يكون منه أو إليه أو عليه - لا مزيد على ذلك عقلا- (عمّت الصلاة جميع الحركات) ، تطبيقا لها بأصل الوجود عند سريانه في المراتب ، و توفيقا بين الصورة الإظهاريّة الختميّة و بين الصورة الوجوديّة الظهوريّة .

(وهي ثلاث : حركة مستقيمة ، وهي حال قيام المصلّي ؛ وحركة أُفقيّة : و هي حال ركوع المصلّي ؛ وحركة منكوسة ، و هي حال سجوده) .

(لحركة **الإنسان** مستقيمة) ولذلك ترى الشارع قد طوّل فيه وأوجب قراءة الفاتحة المنبئة عن الصلاة الحقيقيّة والسبع المثاني في هذا الركن ،(وحركة **الحيوان** أُفقيّة) ، وهوأنزل رتبة من الإنسان الذي هو المصلّي ، إلاّ أنّها أجمع وأعظم ظهورا ، لوقوعها برزخا بينهما ، ولذلك شرّع فيه التسبيح بـ« سبحان ربي العظيم » ،(وحركة **النبات**) أيضا كذلك (منكوسة) إنما يختصّ بماهوأنزل رتبة من المصلّي وهي أقصى نهاية لتلك الحركة المنزلة ، وهوالأسفل مطلقا ، و لذلك شرّع فيه ذلك التسبيح بما يفصح عن أنّه الأعلى .

ثمّ إنّ قيام الإنسان بلوازم هذين المرتبتين اللتين[1] ليستا له ، إنما هو لاشتمال نشأته عليهما وقيامها بهما من حيث أنّهما الجزءان المحاطان لصورته الاعتداليّة الكماليّة ، كما عرفت في غير هذا المجال ؛ ولذلك ترى كلا من تينك الحركتين في الوضع الختميّ متخلّلا بين الحركة المستقيمة الاعتداليّة التي للمصلّي بالذات ، وهي محيطة بكلّ منهما - إحاطة الكلّ بالأجزاء - ولهذا البحث مبادٍ كثيرة طويلة الأذناب ، قد بيّن شطر منها في **الرسالة المعمولة في أسرارالصلاة** .

---

١) د : - اللتين .

[الحركة الطبيعيّة والقسريّة]

ثمّ إنّ الحركة التي تنقسم بهذه الحركات الثلاث ، هو الحركة الطبيعيّة الأصليّة التي هي مادّة الكلّ ، لأنّ هذه الأقسام كلّها هي صورة تنوّعات تلك الحركة ، فإنّ كل نوع من الأنواع الكماليّة مختصٌّ بقسم من تلك الأقسام الحاصرة .

ومما يدلّ على أنّ هذه الحركة من الطبيعة الأصليّة و ينبوع[1] إطلاقها أنّ المتحرك بها جمَع نوعين من الحركة ، مختلفتين بالحقيقة : أحدهما من مقولة الكمّ والآخر من مقولة الأين . أما الأول فظاهر ؛ وأمّا الثاني فلأنّ المتحرّك بتلك الحركة في الزمان السابق جزء للمتحرّك بها في الزمان اللاحق ، وبيّنٌ أنّ مكان الكلّ مغائر لمكان الجزء بالضرورة ، فحصل له بها نقلَة مكانيّة .

(و) ظهر من هذا أنّه (ليس للجماد حركة من ذاته) يختصّ به ، فإنّ حركته في الجسد[2] الإنساني إنما هو الحركة إلى المركز ، فإنّ الغالب عليه هو الثقيلان وذلك هوالحركة المنكوسة التي للنبات .

وأيضا فإنّ المتحرك بذاته إنما يقال لما يتحرّك إذا خُلّي وطبعه بدون طريان حالة غريبة ، أو سنوح أمرخارج عن ذاته ، وبيّنٌ أنّ تينك الحركتين اللتين من الجماد ، أحدهما من المركز للخفيفين ، والآخر إليه للثقيلين ، وهما اللتان سمّيتا بالحركة الطبيعيّة في صناعة الحكمة الرسميّة - ليستا كذلك ؛ فإنّ الأجسام الجماديّة المذكورة إنما تتحرّك بتينك الحركتين إذا أخرجت عن أحيازها بقسر، وعرض لها هذه الحالة الغريبة .

---

١) د : يتنوع . ٢) د : جسد .

فظهر أنّ تسمية هذه الحركة التي نحن نتكلّم عليها بالطبيعة أولى من ذلك ، فإنّ تلك الحركة إنّما عرَضَ لها باعتبار حالة غريبة ، خارجة عن طبيعته[1] ؛ و إليه أشار بقوله :(فاذا تحرّك حجرٌ ، فإنّما يتحرك بغيره)، فإنّ الحركة الطبيعيّة الأصليّة منحصرة في الصورالثلاث ، وهذا أيضا من سريان سرّ الفرديّة الختميّة - فتأمّل .

[رجوع إلى تفسير قوله ﷺ : وجعلت قرة عيني في الصلاة]

(وأما قوله : « وجُعِلتْ قُرَّةُ عَينِي في الصلاةِ » ولم ينسب الجَعْل إلى نفسه - فإنّ تجلّي الحق للمصلّي إنّما هوراجع إليه تعالى ، لا إلى المصلّي) ولذلك قيل له : « المصلّي » ، إذ الحقّ في ذلك المضمار هوالسابق (فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة) الكاشفة له عن تجلّي الحقّ - وهوالذكر الذي من الله أكبر- (عن نفسه ، لأمَرَه بالصلاة على غير تجل منه)- أي من الله -(له ، فلما كان منه ذلك) التجلّي (بطريق الامتنان كانت المشاهدة)- المعبّر عنها بقرّة العين -(بطريق الامتنان ، فقال : « وجُعلت قرّة عيني في الصلاة ») وما قال : « جَعلتُ »، ليدلّ أنّ المشاهدة مجعولة بطريق الامتنان في حقّه ، و إن كانت الصلاة من موضوعات النبيّ ومجعولاته ، لأنّ النبيّ من حيث أنّه نبيٌّ جعلها .

(وليس) تلك القرّة (إلا مشاهدة المحبوب التي تقرُّ بها عينُ المحبّ - من الاستقرار- فتستقرّ العين عند رؤيته) استقرار تمكّن ، وأصل ذلك من القرّ ، وهوالبرد ، لأن البرد يقتضي السكون ، كما أنّ الحرارة تقتضي الحركة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ ﴾ [٧٤/٢٥] وهي ما يسكّن به العين ، فلا يطمح إلى غيره ؛ وكذلك فيما نحن فيه .

---

١) د : طبيعة .

[الملتفت إلى غير الحقّ في الصلاة لاصلاة له]

(فلاينظر معه إلى شيء غيره في شيء ، وفي غير شيء)- أي سواء كان في مظهر موجود مما يتعلّق به المشيئة ، أو في غير ذلك من [الف/٣٢٩] النسب الاعتباريّة الكونيّة .

وبالجملة فالغير في صلاة المشاهدة غير منظور مع المحبوب في مظهر عينيّ تشبيهيّ ، أو في غيره من المواطن الغيبيّة التنزيهيّة ، فإنّ النظر إنّما يقع في الكلّ على المحبوب فقط ، (ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة ، فإنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان)- الذي هو مادّة البُعد والتفرقة -(من صلاة العبد ، فيحرمه مشاهدة محبوبه) في صلاة المناجاة والمناداة مع الحقّ .

فإنّ المحبوب - بماهو محبوب - لايمكن أن ينحرف عنه نظرالتفات المحبّ، فإذا التفت العبد إلى غير الحقّ في صلاته لا يكون الحقّ محبوب هذا العبد الملتفت ضرورة (بل لوكان محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته) الكاشفة عن النسبة الجمعيّة الاتحاديّة (إلى غير قبلته) بوجهة قلبه المعبّرعنها (بوجهه) .

(والإنسان) وإن يظهر حاله عند الناس على أحسن وضع وأتمّ نظم ، ولم يزل يُلقى معاذيره فيما ظهرلديهم من الذنوب ، ولكن (يعلمُ حالَه في نفسه : هل هوبهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة) الجامعة لفنون العبادات وصنوف أركانها جملة -

- من الصوم الذي هو الإمساك ، و الزكاة التي هي عبارة عن التطهير و الحجّ الذي هوتوجّه القبلة ، والجهاد الذي هو القيام بمخالفة الهوى والشيطان فيما يأمران به ؛ وذلك هو المعبّر عنه في الشريعة **بالجهاد الأكبر** ؛ وبيّنٌ أنّ كلّ

أحد يعرف من نفسه عند ما خُلّي و إيّاها أنّ له[١] من هذه الصورة الجامعة حظّ الجمعيّة الكماليّة -

-(أم لا ؟ فإنّ ﴿ الإنسَانُ عَلَى نَفسِهِ بَصِيرَةٌ * وَ لَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴾[٧٥/١٥-١٤] فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ،لأنّ الشيء لا يجهل حاله) بناء على الأصل الممهّد : « إنّ العلم يلازم الوجودَ ، ولا يفارقه أصلا » فكل شيء له عِلم بحسب مدارج دزكه ومداركه المختصّة به ، ولذلك يجهل الآخرعن وجه ظهور العلم فيه و إظهاره منه ، كما نصّ عليه قوله تعالي : ﴿ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[١٧/٤٤] .

و بيّنٌ أنّ مدرجة الذوق من كلّ شيء هي جهة خصوصيّته التي له إلى أصله ، ولذلك يرتبط به اليقين ، و إليه أشار بقوله : (فإنّ حاله له ذوقي) .

[الصلاة لها قسم آخر]

ثمّ إنّ هذا الكلام في حقيقة الصلاة ذات الأركان ، واسم الصلاة قد يطلق عليها و[٢]على غيرها بحسب تخالف الأوضاع ، والكلّ مسمى الصلاة ، ولذلك قال :

(ثمّ إنّ مسمّى الصلاة له قسمة أُخرى ، فإنّه تعالى أمرنا أن نصلّي له ، و أخبَرنا أنّه يصلّي علينا)، وخبره صدق وكلامه حقٌّ ، (فالصلاة منّا ومنه) ، ولابد من تحقيق الصلاتين وتبيين أمرها في الطرفين ؛ (فإذا كان هو المصلّي ، فإنّما يصلّي باسمه الآخر) الذي هو من أسمائه الكليّة التي[٣] تحقّقت بها الهويّة الإطلاقيّة ، (فيتأخّر عن وجود العبد) عند ما يكون مسمّى ذلك الإسم

---

١) د : له . ٢) د : - و . ٣) د : - التي .

ضرورة ، لأنّه إضافة ونسبة ، وما ثمّ غير الحقّ والعبد ، والمتأخّر (هوعين الحقّ الذي يخلقه العبد في قلبه ، بنظره الفكريّ) - إن كان ذا رأي و نظر- (أو بتقليده) إن لم يكن له ذلك الرتبة ، و كأنك قد اطّلعت فيما تقدّم على تحقيق من هذا الكلام وزيادة بسط فيه ، فلا يحتاج إلى الإعادة .

(وهو الإله المعتقَد) الذي يختلف صورة بحسب استعداد المعتقِد و مبلغ كماله (و يتنوع) صورة ذلك المعتقد (بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد) تنوّع صورة الماء مثلا بحسب ماقام بمحلّه من الأعراض المحسوسة التي أجلاها اللون .

(كما قال الجنيد حين سُئل عن المعرفة بالله والعارف) يعني عن النسبة التي بينهما و إذ [١] كان النسبة المسؤول عنها إنّما هي ما بين الصورة المعتقدة و المعتقد لها ، قال : « عن المعرفة بالله »، لا « عن الله »[٢]، إشعارا بذلك المعنى (فقال : « لون الماء لون إنائه » ؛ وهو جواب سادّ) حيث طابَق النسبة المسؤول عنها بطرفيها سالما عن خلل النقص والزيادة ، كاشفا عن أمر النسبة و تبيين حالها بما لا مزيد عليه ، مشيرا إلى ذلك بقوله : (أخبر عن الأمر بما هو عليه) حيث خصّص بالإله المعتقد على ما هورتبة السائل ، وعمّم ذلك بحيث يشمل جميع المعتقدات ، كما قال الشيخ نظما :

عقد الخلائق في الإله عقائدا * وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وهذا كلّه موطن أرباب العقائد - تقليديّة كانت ، أو فكريّة برهانيّة - وصاحب الذوق الإحاطيّ له في هذا الموطن رتبة الجمع ، والسابق في تلك

---

١) د : و إذا . ٢) د : - لا عن الله .

الرتبة هو الحق ، والعبد هو المصلّي ، كما قيل :

يقولون: لون الماء لون إنائه ، * أنا الآن من ماء إناء بلا لون

كما أنّ العبد في الأُولى له رتبة التقدّم ، ولذلك قال :

(فهذا هو الله الذي يصلّي علينا) في صورة اسمه الآخر ، (و إذا صلّينا نحن كان لنا الاسم الآخر) وهو الأول ، (فكنّا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم) كما ظهر أمره في الصورة الأُولى ،(فنكون) نحن (عنده بحسب حالنا) التي نتحوّل عليها في طيّ الأطوار والأدوار ،(فلا ينظر) الحقّ (إلينا إلاّبصورة ما جئناه بها) في كلّ لحظة ولمحة من تلك الأحوال السريعة الزوال .

ثمّ هاهنا نكتة خفيّة لابدّ من الاطلاع عليها ، وهي أنّ مقتضى العبوديّة والتقيّد الأسمائي هوالحصر في صورة معيّنة ، كما أنّ مقتضى الأُلوهيّة والإطلاق الذاتي إنّما هو عدم الحصر في صورة والتقيّد بحال .

إذا عرفت هذا ، فإذا كان الحقّ هو المصلّي و السابق ، إنّما يكون العبد حينئذ لابدّ وأن يكون قبلة التوجّه في تلك الصلاة ، صورة عقديّة عقليّة معيّنة - كما سبق بيانه .

و إذا كان العبد هو المصلّي ، يكون السابق حينئذ الحقّ لاغير ، فيكون قبلة التوجه في تلك الصلاة صورة علميّة انشراحيّة غيرمعيّنة بحال، ولا محصورة في صورة[1].

---

۱) كما قال تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [۲۹/۵۵] ؛ وقال مخاطباً لنبيه ﷺ : ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ - السورة -[۱/۹٤] - نوري .

وقد أشار في طيّ عبارته إلى هذه الدقيقة إشارة خفيّة ، إنّما يتفطّن لها اللبيب من قوله : « بحسب حالنا » وقوله : « جئناه بها »، أي بتلك الصور المتحوّلة التي جاء العبد حقيقة معها ، فإنّ السابق في مثل تلك الصورالمتحوّلة [١] إنّما هو الحق ، والمصلّي هو العبد .

(فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحَلبة) ؛ فصلاة العبد هو الذي [٢] لكل واحد من الصورالمتحوّل عليها العبد في كلّ وقت ،مماهومن أصل الإطلاق الذاتيّ ، وذلك أولا وبالذات للحقّ ، وثانيا وبالعرض للعبد ؛ وما للعبدبحسب ذاته هومايعطيه استعداده الأصليّ من التنزيه الصِرف الثابت ، الذي لا تحوّل فيه ولا تغيّر عنه بحال .

(وقوله تعالى : ﴿ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ ﴾) [٤١/٢٤] إشارة إلى تينك المرتبتين ؛ فإنّ قوله : ﴿ صلاته ﴾(أي رتبته في التأخّر عن عبادة ربّه) عند التحوّل معه في شؤونه ؛ فإنّ العبد **تلويحه** كاشف عن أنّه هوالعين الدائر بربّه [٣] فيما هو فيه من الشؤون في كلّ يوم .

(وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده) ، فإنّ أصل الاستعداد إنما يعطي التنزيه ، فإن كان ذلك الاستعداد متوقّفا عند الرسوم ، ما يعطي إلاّ

---

١) د : - التي جاء العبد ... الصور المتحولة .

٢) د : فصلاة العبد هو العبد هو الذي .

٣) عين العبد ناظرة إلى عينه الناظر إلى ربه المنقطعة عن غيره ، وداله اشارة الى دورانه بربه فيدور معه أينا دار ربه ، كما قال : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله ﴾ [١١٥/٢] ولا يتمكن العبد في نفس الأمر والحقيقة الواقعية من الانحراف والالتفات إلى غير وجه الله المحيط . ﴿ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٥٤/٤١] ، و بائه الواسطة بين العين والدال هو حرف الرب وهو المركز المحدد للدائرة الدائرة حوله و عليه ، فإنه لله وفيه و إليه .

التنزيه الرسمي ، و إن كان من السالكين مسالك الحقيقة فتنزيهه تنزيه حقيقي - كما عرفت .

ثمّ إنّ لكلّ من الموجودات علمين : أحدهما وجوديّ إطلاقي ، وهو الذي يتعلّق بحاله المتحوّلة بها لحظة فلحظة ، وهوالذي به يصلّي و يحمد . والآخر عدميّ نسبيّ ، وهو الذي يتعلّق بخصوصيّته الخاصّة الثابتة التي يعطيها أصل استعداده ، وهوالذي به يسبّح ؛ وبيّنٌ أنّ هذه الخصوصيّة أيضا من جملة تلك الأحوال عند التحقيق .

[ما من شيء إلا وهو مسبّح لربّه]

(فما من شيء إلاّ وهو يسبّح بحمد ربّه) أي تنزّهه عن الخصوصيّة التي أظهره بتلك الخصوصيّة تعيّن تلك الخصوصيّة ، على ماهوحقّ التسبيح والتنزيه، يعني التسبيح بعين الحمد والتنزيه في نفس التشبيه . هذا إذا أُعيد ضمير بحمده إلى « الرب » ، أي بحمد ربّه .

(الحليم) وهوالذي تنزل إلى رتبة مَن دونه في القَدر ، وهومقتضى الحمد الذي هو ظهور الحقّ بصور الأشياء و إظهارها له ، فإنّ الحمد إنّما هو الإظهار و التعريف .

(الغفور) وهوالذي يستر ذلك التنزّل ،كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ مبدء ذينك الحمد والتسبيح هوالخصوصيّة من كلّ أحد ، إذ بها يسبّح بالحمد ،كما لايخفى على الواقف بالأُصول الممهّدة قبل ،(و لذلك لايفقه تسبيح العالم واحدا واحدا) على التفصيل ؛ فإنّ خصوصيّة كلّ أحد لا دخل للآخر فيه ، و إلاّ لا يكون خصوصيّة له .

[إله المعتقد مصنوع معتقده]

هذا كله في التسبيح والحمد اللذين في صلاة العبد ، فأمّا إذا أُخذا على ما هو في صلاة الحقّ ، فالضمير المذكور حينئذ إنّما يعود إلى الشيء ، و إلي ذلك أشار بقوله :

(وثَمّ مرتبة يعود الضمير إلى العبد المسبّح فيها)، أي في تلك المرتبة ، فإنّ أصل التسبيح في صلاة الحقّ إنّما هوللعبد والحقّ فيهاتابع مصلٍّ ؛ وذلك الضمير هوالذي (في قوله :﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[١٧/٤٤] أي بحمد ذلك الشيء ، فالضميرالذي في قوله :﴿ بِحَمْدِهِ ﴾ يعودعلى الشيء ، أي بالثناء الذي يكون عليه)؛ فإنّ الحمد هوالثناء بالجميل ، وبيّنٌ أنّ كلّ أحد إنّما يحمد و يثنى الصورة[١] الاعتقاديّة التي جعلها إلها لنفسه ،(كما قلنا في المعتقِد إنّه إنّمايثنى على الإله الذي في معتقَده) عند مايصلّي بالصلاة العبدانيّة ،(فتربط به[٢] نفسه) ربط العبيد بالإله ، والفروع بالأصل ؛ وبيّنٌ أنّ تلك الرابطة لقرب المَربطين وثيقة جدّا ، فإنّ تلك الصورة عمل المعتقِد ،(وما كان من عمله فهو راجع إليه فما أثنى إلاّ على نفسه ، فإنّه مَن مدَح الصنعة فإنّمامدَحَ الصانع بلاشكّ ، فإنّ حُسنها وعدم حُسنها راجع إلى صانعها) والمدح والذمّ راجعان إليه .

(والإله المعتقَد مصنوع للناظر فيه) إن كان ذا نظر ، وأمّا المقلّد فهو إنما يقلّد ذا نظر ، فإلهه أيضا مصنوع للناظر فيه (وهو صنعته[٣]) المعمولة بيدي مقدّمتيه ،(فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يذمّ معتقد غيره)

١) د : الصورة .
٢) عفيفي : وربط به . ٣) عفيفي : وهو صنعه .

فإنّه على خلاف ما صنعه ، (ولو أنصف) إنصاف عارف بالأمر (لم يكن له ذلك) فإنّ الكلّ مجالي صور المعبود الحقّ .

(إلاّ أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل بلا شكّ في ذلك) ضرورة أنّ نظره إنّما هو على الخصوصيّة المصنوعة المعمولة (لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله) الجامع لجميع الأسماء بحقيقته الكليّة الجمعيّة الأحديّة ،(إذ لو عرف ما قال **الجنيد** -« لون الماء لون إنائه »- لسلّم[1] لكل ذي اعتقاد ما اعتقده) ؛ فإنّ اللون الذي اكتسبه الحقّ في ذلك المعتقَد عين لون الحقّ ، و تلك الصورة صورة الحقّ ،(وعرف الله في كل صورة وكل معتقَد ؛ فهو ظانّ ، ليس بعالم) ضرورة أن صاحب الاعتقاد فيماعقده عليه ماوصل إلى مرتبة العلم اليقيني والانشراح الصدري ، فإنّه بعد في مرتبة العقد العقلي ، فهو داخل في مرتبة الظنّ ؛ (فلذلك قال) : تطمينا لجميع أرباب العقائد :(« أنا عند ظنّ عبدي بي[2]» ؛ أي لا أظهر له) ظهور ما تبيّن عند الشخص (إلاّ في صورة معتقَده ، فإن شاء أطلق) في سائرالصورالاعتقاديّة ، كما هوعند **أهل الذوق** والكشف ،(و إن شاء قيّد) بصورة خاصّة فيها على ما هوعند **أصحاب النظر** والتقليد . وبيّنٌ أنّ الحقيقة ما لم تكن محصورة تحت انضباط الصورة لايقبل الحدّ أصلا ، على ما لايخفى عند الواقف بأساليب طريق العقل وميزانه ، و إليه أشار بقوله :

(و إله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده)

١) د : يسلم .
٢) الكافي : كتاب الإيمان والكفر ، باب حسن الظن بالله عزوجل ، ٢/ ٧٢ .
المسند : ٢/ ٣١٥ ، ٤/ ١٠٦ .

باعتبار إحاطته إيّاه وحصره صورتَه المحصورة به[١] فيه ، (فإن الإله المطلق) من حيث أنّه مطلق (لايسعه شيء ؛ لأنّه عين الأشياء ، وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه : « يسَع نفسَه » ، ولا « لايسَعه[٢] »)؛ فإنّك قد نبّهت من قبل في المقدمة أنّ من شأن الهويّة الإطلاقيّة جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف ؛ وبيّنّ أنّ صدق الضدين معا يستلزم كذبهما معا ، فهو قد آثر صورة النفي هاهنا في التعبير عن هذه اللطيفة لما في النفي من المناسبة إلى الإطلاق .

(فافهم) فإنّه مَن فهم هذه الدقيقة فهو
على أبين السبل وأقرب الطرق
من فهم الإطلاق الذاتي .

(والله يقول الحق) بالقول الثابت القرآنيّ
الختميّ (وهو يهدي السبيل) إلى
مدارك لطائفه الختميّة .

فبلطائف نقوش الختم اختتم الكتاب ونجز التعليقات
عليه في يوم الجمعة ، عشرين من الصفر، ختم
بالخير والظفر، بسنة أربع عشر و
ثمانمأة[٣] ؛ حامدا لله و
مصليا على الخاتم
والسلام .

---

١) د : وحصره وصورة المحصورة به .
٢) عفيفي : لايسعها .
٣) د : اربع وعشر وثمانماة .

وقد نجز الكتابة يوم الأحد ٣ من ربيع الأول بسنة ٨٣١ والسلام [1]

وكتب في هامش (م) :

« والمراجعة لتصحيحه وتنقيحه في يوم الجمعة ١٩ ذي حجة ٨١٧ بمحروسة فارس ، ثمّ اتّفق قراءة الأخ مولانا شمس الدين محمد المازيار، بسماع الأخ الأعزّ مولانا شرف الدين علي - متعني الله تعالى بطول بقائهما - قراءة بحث وإيقان في سلخ رجب المرجب سنة عشرين وثمانماة ، بمقام هراة - صانها الله وإيّانا من الآفات - حامدا لله ومصلّيا على نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام » .

وهذه الفقرات - كما يظهر - حكاية عن خط المؤلف ؛ ثم كتب المؤلف في ذيل الصفحة بخط يده :

« قوبل بمحضر منّي بقراءة الكاتب ، وفّقه الله لسائر السعادات ظهيرا ، و لأهل الكمال عونا ونصيرا .

حرره أقل الفقراء على بن محمد بن محمد تركه - بيمينه - في أواخر صفر - ختم بالخير والظفر- لسنة اثنين وثلاثين فثمانمائة ، بمنزل جالو من طبرستان . . . [2] حامدا لله ومصليا على محمد »

* * *

* *

*

---

١) د : وقد نجز الكتابة في ٢٠ من جمادي الأول لسنة ٨٣٩ .

٢) هنا ثلاث كلمات لم نتمكن من قراءتها .

الفهارس :

(١)

فهرس الآيات

١- سورة الفاتحة

٢- سورة البقرة

رقم الآية	الآية	الصفحة
٣٠	أ تَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ	١١٦
٣٠	أتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا	١١١
٣٠	نَحْنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِك وَنُقَدِّسُ لَكَ	٢٨٠-٧٩٦
٣١	وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا	٧٤-٨٤-١٠٤-١٨٤-٧٣٦-٩٣٥
٤٣	أَقِيمُوا الصَّلَوةَ	٦٠٩
٥٧	وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	٥٤٣
٦٠	قَدْ عَلِمَ كُلّ أناسٍ مَشْرَبَهُم الآية -.........................	٢٢٠
٦٧	أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِالله أَنْ أَكُونَ مِنَ الجَاهِلِينَ	٧٢٠
٨٨	قُلُوبُنَا غُلْفٌ	٥٣٨
١١٥	أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ	٧٧-١٨٣-٩٤٤-٩٧٠-٩٩٢
١١٥	فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ	٢٩٤-٤٦٤-٤٦٩-٤٨٩-٦٩٥
١١٧	كُنْ	٣٨٩
١٢٤	إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا	٦٦٦-٨٢٢
١٣٢	وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إلاّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ	٤٠١
١٣٨	وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً	٣٨٤-٤٩٧
١٤٣	وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا	٩٣٥
١٤٨	وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا	٨١-٨٣٦
١٥٢	فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ........................	١٧٥-٩٢٢-٩٧٦
١٦٣	إِلَهُكُمْ إِلهٌ وَاحِدٌ	٢٦٨
١٦٦	إِذ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا	٥٢٣
١٧٩	وَ لَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ	٦٩٢
١٨٦	وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ	٧٨٠
١٨٦	أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ	١٧٥
١٩٦	وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ	١٩٩-٣٠٢

٣- آل عمران

٤- النساء

٦- الأنعام

١٢- سورة يوسف

١٣- الرعد

١٤- ابراهيم

١٥- الحجر

١٦- النحل

١٧- الإسراء

١٨- الكهف

١٩- مريم

٢٠- طه

٢١- الأنبياء

٢٢- الحج

٢٦- الشعراء

٢٧- النمل

٢٨- القصص

٢٩- العنكبوت

٣٠- الروم

٣١- لقمان

٣٦- يس

٣٧- الصافّات

٣٨- ص

٣٩- الزمر

٤٣- الزخرف

٤٥- الجاثية

٤٦- الأحقاف

٥٨- المجادلة

٥٩- الحشر

٦٥- الطلاق

رقم الآية	الآية	الصفحة

٦٦- التحريم

٦٧- الملك

٦٨- القلم

٦٩- الحاقة

٧٠- المعارج

٧١- نوح

٧٣- المزمل

٧٤- المدثر

٧٥- القيامة

٧٦- الإنسان


صدق الله العظيم

(٢)

﴿ فهرس الحديث الشريف ﴾

وأقوال المعصومين عليهم السلام

ت

ث

ج

ح

خ

ش

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

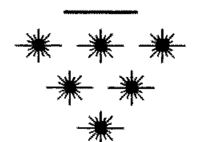
م

ن

هـ

و

ي



(٣)

﴿ فهرس الآثار ﴾

***

(٤)

﴿ فهرس الأشعار العربية ﴾

أنصاف الأبيات :

* * *
* *
*

٥

﴿ فهرس الأشعار الفارسية ﴾

الواردة في الحواشي

٩٤٢-١٥٠-١٣٨ ظهور تو به منست و وجود من از تو
فلستَ تظهر لولای ، لم أکن لولاک

١٠ در بتکده و دیر و حرم گردیدم * از هر معدن سیم زری برچیدم
١٠ دربوته امتحان چوبردم همه را * خالص شده جام حق نمائی دیدم

٣٨٧-٦٢٣ این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست
روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم

١٢٣ من وتو عارض ذات وجودیم * مشبکهای مشکات وجودیم

٩٤٤-١٩١ حجاب روی توهم روی توست درهمه حال
نهانی از همه عالم زبسکه پیدائی

٦٩٥-٥٢٩ درهرچه بنگرم توپدیدار بوده ای * ای نانموده رخ توچه بسیاربوده ای
٥٢٢ دیده بدل میبرد صورت محبوب * دیده نداری که دل به مهر نبستی

٣٢٨ ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تُست
عِرض خود میبری وزحمتِ ما میداری

٩٤٤-٤٥١-١٠ گفتم بکام وصلت خواهم رسید روزی
گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

* * *

٢١٨ تسبیح وحمد کشف جلال وجمال اوست
٥١٢-٤٨٥ غیرتش غیر در جهان نگذاشت
٤٥ أی مگس عرصه سیمرغ نه جولانکه تست
٨٣٧ یک نکته ازاین دفتر گفتم وهمین باشد

٦

﴿ فهرس الأعلام والفرق ﴾

(م :) يعني مقدمة المحقق

ب

ص

ط

ن

هـ

٧

﴿ فهرس أسماء الكتب ﴾

الواردة في المتن والشرح

٨

﴿ فهرس الأماكن ﴾

(م :) يعني مقدمة المحقق

♋ ♋ ♋
♋ ♋
♋

٩

﴿ فهرس الإصطلاحات والموضوعات ﴾

الأبتثية

﴿ ب ﴾

﴿ ح ﴾

﴿ د ﴾

﴿ ذ ﴾

﴿ ص ﴾

﴿ ض ﴾

﴿ ع ﴾

﴿ غ ﴾

﴿ ف ﴾

﴿ ك ﴾

﴿ ل ﴾

﴿ م ﴾

﴿ ي ﴾

١٠

﴿ فهرس التلويحات الحرفية ﴾

١١

فهرس العناوين

تقديم



فهرس الكتاب

مقدمة الشارح -٣

شروع في شرح مقدمة الفصوص - ٣٨

فص [١] حكمة إلهيّة في كلمة آدمية

فص [٢] حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

فص [٣] حكمة سبوحيّة في كلمة نوحيّة

فص [٤] حكمة قدوسيّة في كلمة إدريسيّة

فص [٥] حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيمية

فص [٦] حكمة حقّية في كلمة إسحاقيّة

فص [٦] حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

فص [٨] حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة

فص [٩] حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة

فص [١٠] حكمة أحدية في كلمة هودية

فص [١١] حكمة فاتحيّة في كلمة صالحيّة

فص [١٢] حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة

فصّ [١٣] حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة

فصّ [١٤] حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة

الجزء الثاني

فص [١٥] حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة

فص [١٦] حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة

فص [١٧] حكمة وجودية في كلمة داودية

فص [١٨] حكمة نفسية في كلمة يونسية

فص [١٩] حكمة غيبيّة في كلمة أيوبيّة

فص [٢٠] حكمة جلالية في كلمة يحيوية

فصّ [٢١] حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

فص [٢٢] حكمة إيناسية في كلمة إلياسيّة

فص [٢٣] حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

فض [٢٤] حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة

فص [٢٥] حكمة علوية في كلمة موسوية

فصّ [٢٦] حكمة صمديّة في كلمة خالديّة

فصّ [٢٧] حكمة فرديّة في كلمة محمديّة





١٣

فهرس مراجع المقدمة والتعليقات

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
اتحاف السادة المتقين	محمد بن محمد الزبيدي	مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر	دارالفكر	بيروت
أثولوجيا	فلوطين	عبدالرحمان بدوي	بيدار	قم ١٤١٣ ق
إحقاق الحق وملحقاته	القاضي نورا لله الشهيد		المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٦ ق
إحياء علوم الدين	محمّد الغزالي	الطبعة القديمة مصورة عن الطبعة المصرية		دار المعرفة بيروت
إحياء علوم الدين	محمد الغزالي		دارالهادي	بيروت ١٤١٢ ق
الاختصاص	محمد بن محمّد بن النعمان	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٩ ق
الإرشاد	محمد بن محمد النعمان المفيد	مؤسسة آل البيت	مؤتمر الشيخ المفيد	قم ١٤١٣ ق
الإسفار عن نتائج الأسفار	محيي الدين ابن عربي		راجع رسائل ابن عربي	
الأسماء والصفات	أحمد بن حسين البيهقي	عمادالدين أحمد حيدر	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤٠٥ ق
اصطلاحات الصوفية	محيي الدين ابن عربي		راجع رسائل ابن عربي	
الأعلام	خيرالدين الزركلي		دارالعلم للملايين	بيروت ١٩٨٦ م
أعيان الشيعة	السيد محسن العاملي	حسن الأمين	دارالتعارف	بيروت ١٤٠٣ ق
الإشارات والتنبيهات	ابن سيناء	شرح الخواجة نصيرالدين الطوسي	المطبعة الحيدرية	طهران ١٣٧٧ ق
الأمالي	الشريف المرتضى	محمد أبوالفضل إبراهيم	عيسى البابي الحلبي	القاهرة ١٣٧٣ ق
الأمالي	محمد بن بابويه الصدوق	مؤسسة البعثة		قم ١٤١٧ ق
الأمالي	محمد بن الحسن الطوسي	مؤسسة البعثة	دارالثقافة	قم ١٤١٤ ق
الأمالي	القالي البغدادي			القاهرة ١٤١٣ ق
إنشاء الدوائر	محيي الدين ابن عربي	H. S. NYBERG		ليدن ١٣٣٦ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
إيمان أبي طالب	فخار بن معدالموسوي	السيد محمد بحرالعلوم		النجف ١٣٨٤ ق
بحار الأنوار	محمد باقر المجلسي		دارالكتب الإسلامية	طهران
بصائرالدرجات	محمد بن الحسن الصفار		شركة الطبع	تبريز ١٣٨١ ق
تاريخ ادبيات درايران ج٤	ذبيح الله صفا		فردوس	طهران ١٣٦٦ ش
تاريخ بغداد	الخطيب البغدادي	مصورة عن الطبعة المصرية	دارالكتب العلمية	بيروت
التجليات الإلهية	محيي الدين ابن عربي		راجع رسائل ابن عربي	
تحف العقول	ابن شعبة الحراني	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٦ ق
تذكرة الحفاظ	الذهبي		دائرة المعارف العثمانية	حيدر آباد ١٣٨٨ ق
ترجمان الأشواق	محيي الدين ابن عربي		دار صادر	بيروت ١٣٨٦ ق
ترجمة الملل والنحل	أفضل الدين صدر تركه	السيد محمد رضا جلالي النائيني		طهران ١٣٣٥ ش
تفسيرالقرآن الكريم	محمد صدرالدين الشيرازي	محمد خواجوي	منشورات بيدار	قم ١٣٦٦ ش
تفسيرالقمي	علي بن إبراهيم القمي	السيد طيب الموسوي	دارالسرور	بيروت ١٤١١ ق
تمهيد القواعد	صائن الدين علي التركه	السيد جلال الدين الآشتياني	معهد الحكمة	طهران ١٣٩٦ ق
التنزلات الموصلية	محيي الدين ابن عربي		عالم الفكر	القاهرة ١٤٠٦ ق
التوحيد	محمد بن بابويه الصدوق		مكتبة الصدوق	طهران ١٣٨٧ ق
ثواب الأعمال	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩١ ق
جامع البيان	محمد بن جرير الطبري	مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٨ ق		بيروت ١٣٩٨ ق
الجامع الصحيح	محمد بن عيسى الترمذي	أحمد محمد شاكر		١٣٥٧ ق
الجامع الصغير	جلال الدين السيوطي	مصورة عن الطبعة المصرية ١٣٧٣ ق	دارالكتب العلمية	بيروت
جامع بيان العلم وفضله	يوسف بن عبدالبر	عبدالرحمان محمد عثمان	المكتبة السلفية	المدينة ١٣٨٨ ق
جامع مفيدي ٣/١	محمد مفيد مستوفي بافقي	ايرج افشار	اسدي	طهران ١٣٤٠ ش
جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض		أمين الخوري	مكتبة الآداب	بيروت ١٩٠٤ م
حبيب السير	خواند مير	محمد دبير سياقي	خيام	طهران ١٣٥٣ ش
حروفيه	يعقوب آژند		نشر ني	طهران ١٣٦٩ ش
الحكمة المتعالية	صدرالدين الشيرازي		المصطفوي	قم ١٣٧٩ ق
حلية الأولياء	أبونعيم الإصبهاني		دارالكتاب العربي	بيروت ١٣٨٧ ق
الخصال	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٤٠٣ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
دائرة المعارف بزرك إسلامي	هيئة المؤلفين			طهران
الدرالمنثور	جلال الدين السيوطي		دارالفكر	بيروت ١٤٠٣ ق
دلائل النبوة	أحمد بن الحسين البيهقي	عبد المعطي قلعجي	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤٠٥ ق
ديوان المتنبي	مع شرح اليازجي			مصورة عن طبعة بيروت
ديوان قيس ين الملوح المجنون		شوقية إناجق	جامعة أنقرة	أنقرة ١٩٦٧ م
الذريعة إلى تصانيف الشيعة	آغابزرك الطهراني		دار الأضواء	بيروت
الرسائل	جلال الدين السيوطي		المكتبة العلمية	بيروت
الرسائل	صائن الدين علي التركه	السيد إبراهيم الديباجي		طهران١٣٥١ ش
الرسائل	محيي الدين ابن عربي	مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية	دارإحياء التراث	بيروت
الرسالة القشيرية	عبدالكريم القشيري	عبدالحليم محمود ومحمود بن شريف	بيدار	قم ١٣٧٤ ش
رسالة المسائل	محيي الدين ابن عربي			راجع الرسائل لابن عربي
الرسالة النيروزية	ابن سينا			المطبوعة ضمن تسع رسائل
روضات الجنات	محمّد باقرالموسوي	أسد الله الإسماعيليان	إسماعيليان	قم
روضات الجنان/٢	حافظ حسين الكربلائي	جعفر سلطان القرائي	بنكاه ترجمه ونشركتاب	طهران ١٣٤٩ ش
روضة الصفا	مير خواند		خيام	طهران ١٣٣٩ ش
رياض العلماء	عبد الله أفندي البحراني	السيدأحمد الحسيني	مطبعة الخيام	قم ١٤٠١ ق
ريحانة الأدب	محمد علي مدرس		مكتبة خيام	طهران ١٣٤٦ ش
زبدة التواريخ	حافظ أبرو	كمال الدين حاج سيد جوادي	نشر ني	طهران ١٣٧٢ ش
سلم السماوات	أبوالقاسم الكازروني	يحيى قريب	محمد علي علمي	طهران ١٣٤٠ ش
السنن	أحمد بن الحسين البيهقي		دارالمعرفة	بيروت ١٤٠٨ ق
السنن	عبد الله بن عبدالرحمان الدارمي	محمد أحمد دهمان	دار إحياء السنة النبوية	
السنن	محمد بن يزيد ابن ماجة	محمد فؤاد عبدالباقي	دارإحياء التراث العربي	بيروت ١٣٩٥ ق
السنن	أبوداود سليمان السجستاني	محمد محيي الدين عبدالحميد	دارإحياء السنة النبوية	
سير أعلام النبلاء	محمد بن أحمد الذهبي		مؤسسة الرسالة	بيروت ١٤١٣ ق
شذرات الذهب	ابن العماد		دار إحياء التراث العربي	بيروت
شرح الإشارات				راجع الإشارات والتنبيهات
شرح السنة	البغوي	عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤١٢ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
شرح شواهد المغني	جلال الدين السيوطي		أدب الحوزه	قم
شرح فصوص الحكم	داود بن محمود القيصري	السيد جلال الدين الآشتياني		طهران ١٣٧٥ ش
شرح فصوص الحكم	عبد الرزاق القاساني	مصورة عن الطبعة المصرية	منشورات بيدار	قم ١٣٧٠ ش
شرح فصوص الحكم	مؤيد الدين الجندي	السيد جلال الدين الآشتياني	جامعة مشهد	مشهد ١٣٦١ ق
شعب الإيمان	أحمد بن الحسين البيهقي	محمد السعيد زغلول	دارالكتب العلمية	بيروت ١٤١٠ ق
الشفاء	ابن سينا	قنواتي وسعيد زايد	المرعشي	قم ١٤٠٤ ق
الشمائل النبوية	محمد بن عيسي الترمذي	فوّاز أحمد زمرلي	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤١٧ ق
صحاح اللغة	إسماعيل بن حماد الجوهري	أحمد عبد الغفور عطار	مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٧٦ ق	
الصحيح	محمد بن إسماعيل البخاري	مصورة عن طبعة السلطان عبدالحميد		بيروت
صحيح مسلم	مسلم بن الحجاج	محمد فؤاد عبدالباقي	دار إحياء التراث الإسلامي	بيروت
الصحيفة السجادية	الإمام السجاد عليه السلام			
طبقات أعلام الشيعة القرن التاسع	آغا بزرك الطهراني		جامعة طهران	طهران ١٣٦٢ ش
طبقات الصوفية	ابوعبدالرحمان السلمي	نورالدين شريبة	مكتبة الخانجي	القاهرة ١٩٦٩ ق
الطبقات الكبري	ابن سعد		داربيروت	بيروت ١٤٠٥ ق
عرائس المجالس	الثعلبي		المكتبة الثقافية	بيروت
عطف الألف المألوف		J. C. VADET	المعهد العلمي الفرنسي	القاهرة ١٩٦٢ م
عقلة المستوفز	محيي الدين ابن عربي		المطبوعة مع إنشاء الدوائر	
علل الشرائع	محمد بن بابويه الصدوق		المكتبة الحيدرية	النجف ١٣٨٥ ق
العمدة	حسن بن رشيق القيرواني	محمدمحيي الدين عبدالحميد	المكتبة التجارية	القاهرة ١٣٧٤ ق
عوارف المعارف	السهروردي		الطبعة الملحقة بإحياء علوم الدين	
عوالم الأخبار	عبد الله البحراني		مؤسسة الإمام المهدي	قم ١٤٠٨ ق
عوالي اللئالي العزيزية	ابن أبي جمهور الأحسائي	مجتبى العراقي		قم ١٤٠٥ ق
عيون أخبار الرضا	محمد بن بابويه الصدوق	مهدي الحسيني اللاجوردي	دارالكتب الإسلامية	طهران ١٣٧٧ ق
الغدير	عبدالحسين الأميني		مكتبة أميرالمؤمنين عليه السلام	طهران ١٣٩٦ ق
الفتوحات المكية	محيي الدين ابن عربي		دارصادر	بيروت
فرائد السمطين	إبراهيم بن محمّد الجويني	محمّد باقرالمحمودي	مؤسسة المحمودي	بيروت ١٣٩٨ ق
فصوص الحكم	محيي الدين ابن عربي	أبو العلا عفيفي	دارالكتاب العربي	بيروت ١٤٠٠ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
فهرس مكتبة سبهسالار منزوي ودانش پژوه				طهران ١٣٤٠ ش
فهرس مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران ج١-١٨			جامعة طهران	طهران ١٣٢٢ش
فهرست متون حروفيه	عبد الباقي گولپنارلى	ترجمه توفيق سبحاني	وزارة الإعلام	طهران ١٣٧٤ ش
فهرس المكروفلم	دانش پژوه		جامعة طهران	طهران ١٣٤٨ ش
قصص الأنبياء				راجع عرائس المجالس
قوت القلوب	أبوطالب محمد المكي	مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٠ ق		دارصادر بيروت
الكافي	محمد بن يعقوب الكليني	علي أكبر الغفاري	دارالكتب الإسلامية	طهران ١٣٨١ ق
كتاب سليم	سليم بن قيس الهلالي	محمد باقر الأنصاري	الهادي	قم ١٤١٥ ق
كشف المعنى	محيي الدين ابن عربي	بابلو بينيتو	منشورات بخشايش	قم ١٤١٩ ق
كمال الدين وتمام النعمة	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩٠ ق
كنزالعمال	علي المتقي الهندي	بكري حياني -صفوة السقا	مؤسسة الرسالة	بيروت ١٣٩٩ ق
لسان العرب	محمد بن مكرم ابن منظور	مصورة عن الطبعة اللبنانية		قم ١٤٠٥ ق
لسان الميزان	ابن حجر العسقلاني	مصورة عن طبعة دائرة المعارف حيدرآباد		بيروت ١٣٢٩ ق
لغت نامه	هيئة المؤلفين			طهران
مؤلفات ابن عربي	عثمان يحيى	ترجمة أحمد محمد الطيب	دار الصابوني دار الهداية	القاهرة ١٤١٣ ق
مجالس المؤمنين	القاضي نورالله التستري		المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٦ ق
مجمع الأمثال	أحمد بن محمد الميداني	محمد محيي الدين عبدالحميد	مطبعة السنة المحمدية	مصر ١٣٧٤ ق
مجمع البيان	فضل بن الحسن الطبرسي	أبوالحسن الشعراني	المكتبة الإسلامية	طهران ١٣٧٣ ق
مجمل ج٣	فصيح بن أحمد الخوافي	محمود فرخ	باستان	مشهد ١٣٣٩ ش
مجموعة رسائل	صاين الدين علي تركه	مخطوطة مكتبة المجلس الشوري الإسلامي بطهران رقم ٨٥٠٣		
مجموعه سخنرانيها ومقاله ها	سيد علي موسوي بهبهاني		مؤسسه مطالعات اسلامي	طهران ١٣٤٩ ش
محيي الدين بن عربي	محسن جهانگيرى		جامعة طهران	طهران ١٣٧٥ ش
مرصاد العباد	نجم الدين الرازي	محمد أمين رياحي	بنگاه ترجمه ونشر كتاب	طهران ١٣٥٢ ش
المستدرك علي الصحيحين	الحاكم النيسابوري	مصورة عن طبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد		بيروت
المسند	أحمد بن حنبل		دار صادر	بيروت ١٣٨٩ ق
مصباح الأنس	محمد بن حمزة الفناري	محمد خواجوي	مولى	طهران ١٤١٦ ق
مصابيح السنة	حسين بن مسعود البغوي		دارالمعرفة	بيروت ١٤٠٧ ق

اسم الكتاب	المؤلف	المحقق	الناشر	التاريخ ومحل النشر
مصباح الشريعة		حسن المصطفوي	مركز نشرالكتاب	طهران
معاني الأخبار	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٧٩ ق
معجم الأُدباء	ياقوت الحموي	مرجليوث	دارالفكر	بيروت
المعجم الصغير	سليمان بن أحمد الطبراني	محمّد سليمان سمارة	دار إحياء التراث العربي	بيروت
المعجم الكبير	سليمان بن أحمد الطبراني	حمدي عبد المجيد الساعي	دارإحياء التراث	بيروت ١٤٠٥ ق
معجم المؤلفين	عمر رضا كحالة	مكتب تحقيق التراث	مؤسسة الرسالة	بيروت ١٤١٤ ق
المناظرات الخمس	صائن الدين علي التركه	أكرم جودي نعمتي	ميراث مكتوب	طهران ١٣٧٥ ش
المغني عن حمل الأسفار	عبدالرحيم العراقي		المطبوعة في ذيل الطبعة القديمة من	إحياء علوم الدين
المفاحص	صاين الدين علي تركه		مخطوطة مكتبة المجلس الشوري الإسلامي بطهران رقم ٨٥٠٣	
من لايحضره الفقيه	محمد بن بابويه الصدوق	علي أكبر الغفاري	مكتبة الصدوق	طهران ١٣٩٢ ق
مناقب آل أبي طالب	محمد بن علي بن شهرآشوب		المطبعة العلمية	قم
منتهى الإرب	عبد الرحيم صفي پور		سنائي	طهران
نص النصوص	السيد حيدر الآملي	عثمان يحيى	توس	طهران
نفحات الأنس	نورالدين الجامي عبد الرحمان	محمود عابدي	منشورات اطلاعات	طهران ١٣٧٠ ش
نقش الفصوص	نورالدين الجامي عبد الرحمان	ويليام جيتيك	معهد الحكمة	طهران ١٢٩٢ ق
نهج البلاغة	الشريف الرضي	المطبوعة مع المعجم المفهرس	مؤسسة النشر الإسلامي	قم ١٤٠٦ ق
هدية العارفين	إسماعيل باشا البغدادي		دار الفكر	بيروت ١٤٠٢ ق

تم الكتاب

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيد الرسل

محمّد و آله الطاهرين

الأطيبين

